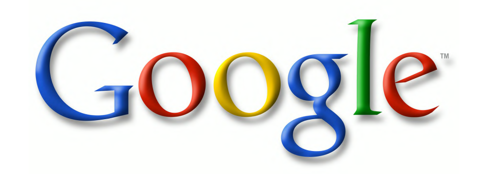
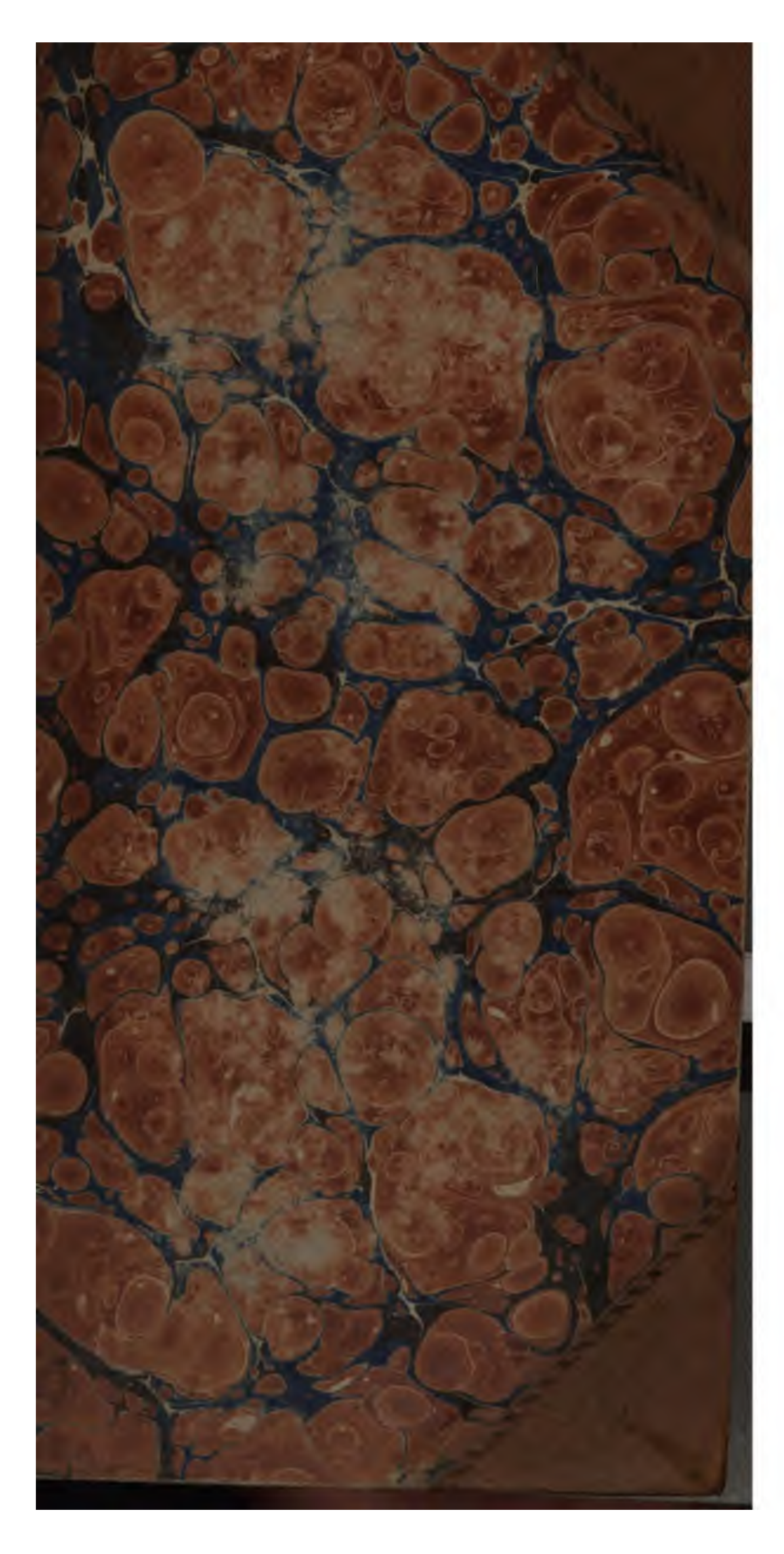
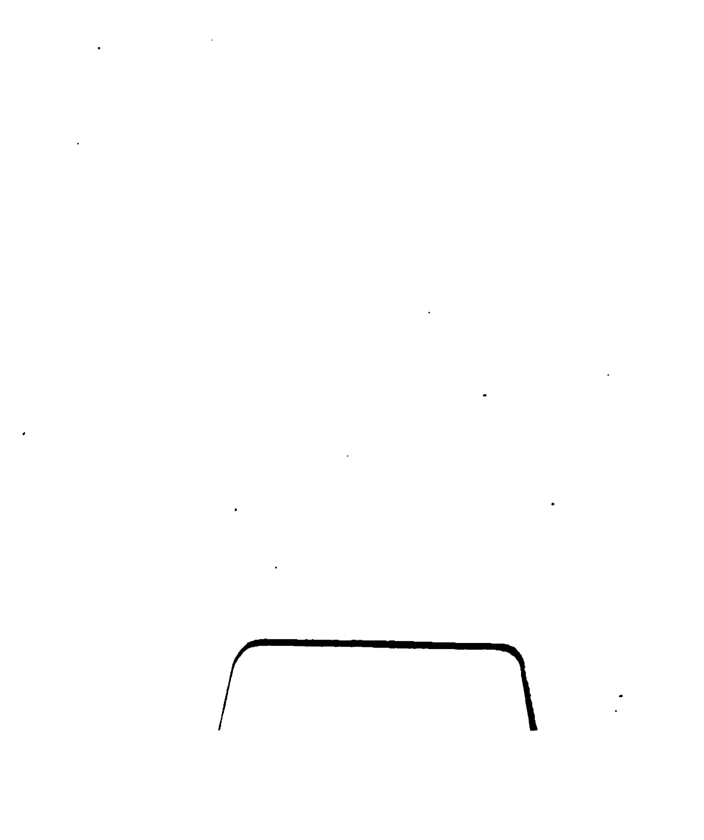






Biblischer
Comment

über

sämmtliche Schriften des N
Testaments

zunächst

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Herrmann Olshausen.

Nach dem Tode des Verfassers

fortgesetzt

von

Dr. Johannes Heinrich August Ebr

und

Lic. August Wiesinger.

Fünfter Band.

Erste Abtheilung. Die Briefe an die Philipper, an Timotheus und Philemon.

Königsberg, 1850.

Bei August Wilhelm Unzer.

Die Briefe

des

Apostels Paulus

an

die Philipper, an Titus, Timotheus und Philemon.

Erklärt

von

Lic. J. T. August Wiesinger,
Pfarrer.

Königsberg, 1850.
Bei August Wilhelm Unzer.

Ὦ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην
1 Tim.

Seinem

innigverehrten Schwiegergroßvater,

dem Herrn

Dr. G. H. von Schubert,

Hofrath und Professor zu München,

und

seinem theuern Schwiegervater

dem Herrn

Dr. F. H. Ranke,

Consistorialrath zu Ansbach,

in dankbarer Liebe gewidmet

von dem

Verfasser.

Ich sollte Bedenken tragen, ein Buch, dessen Unvollkommenheit ich lebhaft fühle, mit Ihren Namen zu schmücken und eben damit Ihnen als Gabe darzubieten. Aber die Freude, ein Werk, das Sie mich mit väterlich liebevollem Antheil beginnen sahen, das Sie selbst durch Mittheilung literarischen Bedarfs so freundlich gefördert haben, nun vollendet in Ihre Hand legen zu können, drängt jenes Bedenken zurück. So nehmen Sie es denn hin als Zeichen meiner dankbaren Liebe und Verehrung gegen Sie, theuerste Väter! Ihr klares Auge wird zwar, das weiß ich wohl, so manches Unwerthe daran erkennen, aber ich hoffe, nichts Unächtes. Dafür bürgt mir meine Liebe und Hochachtung, mit welcher ich zu Ihnen als Vorbildern aufblicke, an denen ich persönlich vollendet schaue, was ich mit tiefer Sehnsucht meines Herzens erstrebe. Ja, möchte diese Schrift Ihnen ein Zeugniß seyn können, daß mein innerstes

Geistesleben aus eben der Quelle genährt wird,
cher das Ihre erstarkt ist, ein schwaches, aber fü
Liebe dennoch erfreuliches Zeugniß davon, daß ic
Geistes Kind mit Ihnen seyn möchte, des Geis
auch in diesen Urkunden seiner Offenbarung, dere
legung diese Schrift dienen soll, so mächtig sich
Und kann sie Ihnen das seyn, nun so wünsch
ihr noch mit mir Gottes Segen auf den Weg, d
unter Seinem Segen zum Aufbau Seines heilig
ches beitrage.

Vorrede.

Wie ich, ein auf literarischem Gebiet noch Ungenannter*), dazu komme, an des verewigten Olshausen Commentar mit Hand anzulegen, ist mir am meisten ein Räthsel, wenn ich auf die Zeit vor etwa 12 Jahren zurückblicke, da ich noch als dankbarer Schüler zu seinen, des von mir innigst verehrten Lehrers, Füßen saß. Zur Aufklärung des Lesers kann ich indessen berichten, daß mein Antheil an diesem Werke sich auf die ehrende Aufforderung meines theuren Freundes, Professors Ebrard, gründet, der, um die Fortsetzung und Vollendung dieses Werkes von der Verlagshandlung angegangen, mich als Mitarbeiter wünschte und vorschlug. Du könntest mir bezeugen, verehrter Freund, daß ich nicht leichthin auf Deinen gütigen Vorschlag einging. Und hätte ich damals geahnt, wie schnell ich der akademischen Laufbahn wieder entrückt und in ein — mit wie unerquicklichen Schreibereien bei meinem Antritte belastetes — Pfarramt versetzt werden sollte, ich hätte wohl den Muth nicht gefunden, mich Dir als Mitarbeiter anzuschließen. Die Erscheinung des Buches ist durch den letzterwähnten Umstand leider auch verzögert worden; und ich habe in die-

---

*) Eine Dissertation von mir: de consensu locorum Gal. 2 et Act. 15. Erl. 1847, ist innerhalb der engen Grenzen ihrer nächsten Bestimmung geblieben.

ser Beziehung Deine wie des Herrn Verlegers gütige Nachsicht anzusprechen. Andererseits war mir freilich unter diesen Umständen die Ausarbeitung dieses Commentars, der die Pastoralbriefe mit umfaßt, doppelte Lust und Freude; ich athmete wieder auf, wenn ich ungestört mich dieser Arbeit hingeben konnte; und so danke ich Dir denn nun nach deren Vollendung doppelt und wünsche nichts sehnlicher, als daß sie vor Allem Deines Beifalls sich erfreuen und Deine Wahl einigermaßen rechtfertigen möge.

Da dieses Buch eine Fortsetzung des Olshausenschen Commentars seyn will, so versteht sich von selbst, daß der Plan des Ganzen auch für diesen Theil maßgebend seyn mußte, und das um so mehr, als dieses Werk neben den trefflichen Arbeiten von de Wette und Meyer nur durch die Festhaltung seiner eigenthümlichen Anlage seinen Platz behaupten kann. In diesem Sinne glaubte ich zu arbeiten, indem ich nicht sowohl auf eine kritische Vorführung der verschiedenen Ansichten, überhaupt nicht auf literarischen Reichthum (ich glaube in dieser Beziehung nach Verhältniß eher zu viel, als zu wenig gethan zu haben), sondern vornehmlich darauf ausging, die scharfe und klare Darstellung der einzelnen Gedanken und ihres Zusammenhangs zu fördern und so zu einem fruchtbaren Verständniß des Ganzen beizutragen, versteht sich auf Grund einer richtigen Exegese und mit dankbarer Benutzung des Vortrefflichen, das ich vorfand. Davon bin ich nehmlich lebendig überzeugt, daß einer wahrhaft praktischen Auslegung eines biblischen Buches nicht besser vorgearbeitet werden kann, als durch die möglichst genaue Darlegung des Gedankens, welchen der Verfasser in seine Worte niedergelegt hat. So nur, in seiner ganzen Schärfe

klar erfaßt, vermag sein Gedanke der lebensvolle Keim einer nicht bloß willkürlich angeknüpften, sondern wahrhaft aus ihm erwachsenden Gedankenentwickelung zu werden. Weniger möchte vielleicht Manchem die kritische Haltung, welche diese Schrift in den Pastoralbriefen gegenüber den Angriffen auf deren Aechtheit gewinnt, im Einklang mit dem Plan und der Absicht des ganzen Werkes erscheinen. Indessen ist durch die Voranstellung der kritischen Untersuchung dafür gesorgt, daß Leser, denen eine solche Rechtfertigung des paulinischen Ursprungs dieser Briefe kein Bedürfniß ist, sie leicht umgehen können. So weit in der Erklärung selbst diese kritischen Angriffe berücksichtigt sind, sollten sie hauptsächlich meiner Absicht nach die Schwierigkeiten der Stelle aufdecken und die Probe für die gegebene Lösung bilden. Uebrigens dürfte es schwer, ja unmöglich seyn, die Pastoralbriefe zu commentiren, ohne kritisch zu verfahren; und auch der selige Olshausen würde, das beweist sein schriftlicher Nachlaß, hier seiner Arbeit eine abwehrend kritische Haltung gegeben haben.

Bei aller Einheit des Planes im Ganzen wird man den Unterschied in der Ausführung leicht gewahr werden. Ich meine natürlich nicht Olshausen's eigenste Vorzüge, die sinnige Tiefe seines Geistes und Gemüthes, seine Art der Aneignung und Reproduktion des Stoffes aus seinem innersten Geistesleben, wie sie namentlich in der Erklärung der Evangelien zum Vorschein kommt und ans Herz des Lesers dringt; sein Eigenstes kann von einem Anderen nicht erwartet werden. Was ich zunächst meine, ist ein mehr Aeußerliches. Schon als ein Anfänger nehmlich mußte ich mehr das Bedürfniß empfinden, die Resultate, welche ich biete, soviel als möglich zu begründen, womit dann nothwendig auch gegeben war,

daß Grammatik und Sprachgebrauch mehr gehört und aus den Klammern, in welche sie Olshausen meist verwiesen hatte, emancipirt wurden. Sonst will ich über diesen Punkt nichts sagen; nur die Hoffnung erlaube ich mir noch auszusprechen, der Leser werde die Gemeinschaft des Geistes, in welcher ich mich mit dem selig Vollendeten weiß, erkennen und auch diesen Theil des ganzen Werkes als einen Beitrag zu dem Nachweise von der Einheit des Geistes, der alle Schriften des Neuen Testaments durchdringt, wie das Ganze ihn anstrebt, anzuerkennen vermögen.

In hohem Grade willkommen war mir, zur Benutzung bei meiner Arbeit einen schriftlichen Nachlaß Olshausen's über die hier behandelten Briefe mitgetheilt zu erhalten. Dieser besteht aus einer Einleitung zu dem Philipperbrief von seiner Hand, aus der späteren Zeit seines Lebens, und einem früheren Hefte über den ganzen Brief, gleichfalls von seiner Hand; diesen Manuscripten, die sich ergänzen, entspricht ein nachgeschriebenes Collegienheft über diesen Brief; weiter aus einem Manuscript vom Jahre 1839, das eine Einleitung in die Pastoralbriefe, eine kurze Erkärung des zweiten Timotheusbriefes und des Briefes an Titus enthält, sowie aus einem älteren Hefte, welches die Erklärung des ersten Timotheusbriefes giebt; und diesen entspricht das gleichfalls vorliegende Collegienheft eines Zuhörers, so daß man erkennt, daß die genannten Manuscripte Olshausen's den Vorlesungen zur Grundlage dienten; für den Druck waren sie nicht bestimmt. Was über den Brief an Philemon auf mich gekommen ist, besteht aus einem älteren Manuscript Olshausen's und dem ihm entsprechenden nachgeschriebenen Collegienhefte. Mit dem Vorsatz möglichster Benutzung



des Ueberkommenen ans Werk gehend, mußte ich bei näherer Einsicht in diesen Nachlaß bald die Ueberzeugung gewinnen, daß sich aus diesen Heften keine Fortsetzung des Commentars geben lasse, bei der ich nur sekundär einzutreten hätte, sondern daß diese ganz eigentlich mein Werk werden müsse, als welches ich sie hiermit denn auch gebe. Und da man nicht leicht die Worte eines Anderen so ganz mundgerecht findet, daß man gern aufs eigene Wort verzichtet, namentlich wenn der Andere noch einen anderen Zweck bei seinen Worten vor Augen hatte, jene Hefte aber und mich zugleich zu Worte kommen zu lassen, ohne Weitschweifigkeit nicht abgelaufen wäre, so bin ich, ohne Verabredung mit meinem verehrten Mitarbeiter, und nicht sowohl grundsätzlich als nothgedrungen zu demselben Verfahren wie er gekommen, diese Hefte als den ungedruckten Commentar eines Anderen zu behandeln, aus dem ich bei allen wichtigeren Stellen seine Ansicht wo möglich zu erheben und mitzutheilen die Pflicht hätte, was bald in kurzen Hinweisungen geschehen ist, bald in der Weise, daß ich den Verfasser selbstredend einführte; was namentlich da auch der Fall ist, wo mir aus dem gedruckten Commentare Verweisungen auf weitere Erörterungen bei Gelegenheit der hier behandelten Abschnitte des Neuen Testaments erinnerlich waren.

Was das Verhältniß dieser Arbeit zu den bereits vorhandenen Leistungen anlangt, so ist es in der That schwierig, bei dem vielen Trefflichen, das wir namentlich aus neuerer Zeit für den Philipperbrief und den Brief an Philemon haben, eine neue Bearbeitung dieser Briefe zu bieten, die einen selbständigen Werth ansprechen könnte. Es mußte vor Allem mein Bestreben seyn, das Treffliche, das ich als solches erkannte, dankbar



zu benutzen, was ich in Hinsicht der eben genannten Briefe namentlich von van Hengel's, de Wette's und besonders Meyer's meisterhaften Commentaren dankbarst bekenne. Es ist erfreulich wahrzunehmen, zu welcher Uebereinstimmung der Resultate im Ganzen die Handhabung der neutestamentlichen Exegese schon geführt hat, welcher Dr. Winer, der von Allen anerkannte Meister auf dem Gebiete der neutestamentlichen Sprachgelehrsamkeit, Bahn gebrochen hat. Bei der Benutzung des Fremden wird man, wie ich zu hoffen wage, ein selbständiges und durch vieljährige Beschäftigung mit der Exegese einigermaßen geübtes Urtheil nicht vermissen; auch habe ich mehrfach auf Punkte, die mir noch nicht gehörig erörtert schienen, aufmerksam gemacht und eine meines Wissens neue Erklärung versucht, so z. B. Phil. 1, 21; Philem. 19 u. a. Verhältnißmäßig weniger ist für die Pastoralbriefe vorgearbeitet, und hier, hoffe ich, wird eine neue Bearbeitung für Manche erwünscht seyn. Am meisten hat hier, das wird man wohl sagen können, ohne Heydenreich's, Flatt's und Matthies' Verdiensten zu nahe zu treten, de Wette durch sein sicheres Urtheil die Auslegung im Ganzen gefördert, aber freilich auch bei seiner kritischen Ungunst gegen die Briefe im Einzelnen Vieles schief angesehen und beurtheilt. Gewiß im Sinne Vieler spreche ich hiermit mein Bedauern aus, auf eine Bearbeitung dieser Briefe aus Meyer's Feder verzichten zu müssen; sie wäre um so wünschenswerther gewesen, als Dr. Meyer nicht auf Seite derjenigen steht, welche das kritische Problem hinsichtlich dieser Briefe nicht ohne die Annahme einer zweiten Gefangenschaft zu Gunsten ihrer Aechtheit lösen zu können glauben. Indessen habe ich die Arbeit von Huther, die uns dafür geboten wird, mit Freude begrüßt



und mich der großen Uebereinstimmung mit ihm gefreut. Mein Manuscript war fast ganz vollendet, als sein Commentar erschien. Doch wird man ihn in Anmerkungen zu dem ersten Timotheusbriefe und in dem zweiten im Texte selbst noch berücksichtigt finden. Im Gegensatz hierzu habe ich freilich auch zu bekennen, daß ich in meiner literarisch isolirten Lage mit dem gediegenen, für die einleitenden Untersuchungen zu den hier bearbeiteten Briefen so belangreichen Werke Wieseler's über die Chronologie des apostolischen Zeitalters nicht zeitig genug bekannt wurde, um es noch für die Einleitung zum Philipperbriefe zu benutzen; da jedoch dieselbe Frage, die hierbei besonders in Betracht kommt, bei dem Briefe an Philemon wieder auftaucht, wird man dort das Nöthige angemerkt finden. Bei den übrigen Briefen wird man einer um so reicheren Berücksichtigung dieses schätzbaren Buches begegnen, da ich ihm in seinen scharfsinnigen antithetischen Erörterungen fast durchweg vollkommen beipflichten konnte, während ich mich zu der in ihm aufgestellten eigenen Ansicht über die Abfassungszeit polemisch stellen mußte. Dr. Baur's neueste Erörterungen über die Aechtheit des Philipperbriefes*) sind mir leider zu spät zugekommen, als daß ich sie noch hätte berücksichtigen können. Da indessen diese neuere Verhandlung über den Gegenstand vornehmlich gegen Ernesti's Versuch, die Stelle Phil. 2, 6 ff. aus der Bezugnahme auf die Geschichte des Sündenfalls zu erklären, sich richtet, so sehe ich keinen sonderlichen Verlust dabei. Uebrigens sey hiermit auf diese Abhandlung von Dr. Ernesti**) nachträglich noch

---

*) Theol. Jahrbb. von Dr. Baur und Dr. Zeller. Tüb. 1849. H. 3 u. 4.

**) Theol. Stud. u. Krit. Jahrgang 1848. H. 4. S. 858 ff.



hingewiesen, sowie auf die mir gleichfalls unbekannt gebliebene Behandlung der Stelle von Dr. Tholuck*) und auf die praktische Auslegung dieses Briefes von Dr. August Neander**).

Und hier habe ich noch eines Namens zu gedenken, der zwar sonst nicht in der Literatur dieser Briefe erscheint, an den sich aber bei mir die dankbarsten Erinnerungen hinsichtlich meiner ganzen theologischen Bildung knüpfen, des Namens meines innigverehrten Lehrers, Professors Dr. Hofmann. Die Andeutungen zum richtigen Verständniß dieser Briefe, welche ich Ihm verdanke, haben mir in vielen Punkten als Leitsterne gedient, deren Führung ich das Beste zu verdanken glaube, das ich Anderen schuldig geworden bin.

Gegenüber der neueren und in Ansehung des ersten Timotheusbriefes zugleich älteren Kritik haben mich die apologetischen Leistungen meiner Vorgänger nicht wenig gefördert; hinsichtlich des Philipperbriefes namentlich die von Lünemann und Brückner, hinsichtlich der Pastoralbriefe die Arbeiten Planck's, Böttger's, Baumgarten's, wiewohl sie von Seite des Herrn Professors Dr. Baur, gegen dessen kritisches Verfahren sie großentheils gerichtet sind, fast keine Berücksichtigung gefunden, ja ihn zum Theil, wie er selbst bekennt, in seinen Ansichten nur bestärkt haben. Um so ruhiger mag ich dem Schicksal meines Buches von jener Seite entgegensehen. Die Frage, um die es sich gegenüber jener Kritik handelt, ist meiner Ueberzeugung nach vornehmlich eine exegetische; darauf lege ich namentlich hinsichtlich der Pastoralbriefe alles

*) Disputatio christologica de loco Pauli ep. ad Phil. 2, 6—9. Hal. 1848.

**) Berlin 1849.



Gewicht und wage zu behaupten, nur durch die willkürliche, von der Voraussetzung der Unächtheit schon geleitete, Alles, was nach den von den Briefen gezogenen Grenzlinien geschieden seyn will, vermengende und in den Sinn des zweiten Jahrhunderts umdeutende Behandlungsweise dieser Briefe habe Dr. Baur zu seinen Resultaten gelangen können. Für unparteiische Leser hoffe ich das klar gemacht zu haben.

Und so übergebe ich denn in Gottes Namen mein Buch der Oeffentlichkeit. Es kann mich freuen, daß es ohne mein Zuthun gerade die Pastoralbriefe mit umfaßt, die für unsere Zeit eine besondere Wichtigkeit haben. Stellen sie uns doch, zwar nur in wenigen, aber klaren Zügen das Urbild apostolischer Gemeindeverfassung in dieser nach kirchlicher Neugestaltung ringenden Zeit vor die Augen. Und wer weiß, wie lange noch, bis wir noch mehr Grund haben, dieses Urbild in seiner hehren Einfachheit und innerlichen Wahrheit schärfer als bisher ins Auge zu fassen? Ja, wer weiß, wie bald unsere Kirche der Kirche des Anfangs wieder mehr gleichen wird, als jetzt? — Doch nicht bloß im Hinblick darauf lege ich diesen Briefen eine besondere Wichtigkeit für unsere Zeit bei. Fast noch höher schlage ich es an, daß sie uns, die wir am Worte arbeiten, zeigen, was es für alle Zeit und unsere zumal gilt: Bewahrung eines anvertrauten Schatzes, und zwar nicht in todtem Wissen, sondern in Glaube und Liebe, treue Bewahrung Angesichts der ungesunden wie der principiell feindlichen Richtungen der Zeit, ja treue Bewahrung und sittlich fruchtbare Anwendung der heilsamen Lehre, damit das Leben ein Zeugniß des Glaubens werde. Und sie zeigen uns auch den Weg zu rechtem Erfolge unseres Amtes, indem sie uns



in das eigene Herz hineinführen und nach unserem eigenen Glauben und unserer Liebe und unserer Treue und vollen Hingebung und nach dem Vorbild guter Werke an uns selbst fragen, und nach unserer Bereitschaft, mitzuleiden für das Evangelium, wenn es Noth thut. Ja, ernste, wie für unsere Zeit berechnete Mahnungen richten sie an uns, aber auch Worte trostvoller Verheißung, aus denen das Herz in dieser sturmbewegten Zeit Zuversicht schöpfen soll, daß es, wenn auch bange im Gefühle der eigenen Schuld, doch unverzagt im Hinblicke auf solche Verheißung, der Gestaltung der Dinge entgegensehen kann, welche die Gegenwart unverkennbar andeutet. Ja, der feste Grund Gottes bestehet!

Untermagerbein bei Nördlingen,
den 14. October 1850.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Der Brief an die Philipper.

Einleitung.

Auslegung.

Die Pastoralbriefe.

Allgemeine Einleitung.

Von der Aechtheit dieser Briefe.

Der Brief an Titus*).

Einleitung.

Auslegung.

---

*) Dieser Brief wurde in exegetisch-kritischem Interesse vorangestellt.

Der erste Brief an Timotheus.

Einleitung.

Auslegung.

Der zweite Brief an Timotheus.

Einleitung.

Auslegung.

Der Brief an Philemon.

Berichtigungen.

S. 11 Z. 27 v. o. lies: nach Wieseler's Chronologie in das Jahr 62 oder 63.
" 39 " 17 v. u. streiche: bloß.
" 59 " 3 v. u. lies: de corps.
" 63 " 7 v. o. lies: müßten.
" 137 " 8 v. o. lies: ἐριθεία.
" 229 " 8 v. u. lies: nach Wieseler's Berechnung im Jahre 63.
" 296 " 9 v. o. lies: יָהִיר.
" 365 " 8 v. u. lies: öftesten.
" 439 " 10 v. u. lies: הַשֹּׁשָׁן.
" 466 " 5 v. o. streiche: ist.
" 478 " 17 v. o. lies: der statt des.

Der

Brief an die Philipper.

Einleitung.

§. 1. Von der Gemeinde in Philippi.

Wir lassen hier Olshausen selbst reden*) und erlauben uns nähere Erörterungen, wenn es nöthig scheint, an seine Worte anzuknüpfen.

Die Stadt Philippi lag in Macedonien nahe an der thracischen Grenze, eine Strecke vom Meere, an dem Neapolis ihr Hafen war. Sie führte früher den Namen *Κρηνίδες*, Quellenstadt; um 358 v. Chr. erweiterte sie aber Philipp von Macedonien und nannte sie nach sich Philippi. Später erfochten die Triumvirn bei dieser Stadt den bekannten Sieg über die Republikaner, in Folge dessen römische Colonisten Philippi bevölkerten, welches nun als römische Colonie das jus italicum erhielt. (Vgl. hierüber und über den Ausdruck *πρώτη πόλις*, den Luc. der Stadt Philippi giebt, die Bemerkungen im Comm. zur Apgsch. 16, 12**). Auch in dieser Stadt, fährt Olshausen fort,

*) Die Einleitung zu diesem Briefe, wie zu den Pastoralbriefen, von Olshausen's eigener Hand, und reicher in der Ausführung, als die nachgeschriebenen Hefte, war wohl, wie sie vorliegt, für den Druck bestimmt.

**) Ich stimme dem, was hier Olshausen über die Benennung *πρώτη πόλις* bemerkt, vollkommen bei. Es kann nicht Hauptstadt heißen aus dem dort angegebenen Grunde, daß in dem Theile, in welchem Philippi lag, Amphipolis dieß war, vgl. Liv. 45, 29. Ebenso unerwiesen ist die andere Behauptung, daß Philippi wegen besonderer Vorrechte diesen Namen geführt habe. Dagegen läßt sich meines Erachtens die Absicht und der Sinn dieses Zusatzes vollkommen aus dem Zusammenhang der Erzählung in der

lebten einige Juden, welche daselbst ein Bethaus (keine Synagoge) hatten*); an diese kleine jüdische Gemeinde schlossen sich Proselyten an, und unter denselben breitete sich das Christenthum zuerst aus.

Nach Philippi kam Paulus auf seiner zweiten Missionsreise, ungefähr im Jahre 53. Sie war die erste Stadt Europas, in welcher der Apostel das Evangelium verkündigte. Zuerst bekehrte sich auf die Predigt des Apostels eine Purpurhändlerin, Namens Lydia, aus Thyatira gebürtig, die sich mit ihrem ganzen Hause taufen ließ. Eine Sklavin, die einen Wahrsagergeist hatte, veranlaßte den Apostel die Stadt Philippi bald wieder zu verlassen. Da nämlich Paulus den Geist austrieb, klagten die Herren jener Sklavin, die das Wahrsagen derselben zu ihrem Erwerb benutzt hatten, wider ihn. Er ward geschlagen und in das Gefängniß gesetzt, wo er den Aufseher desselben sammt seinem Hause bekehrte. Doch wurde er bald wieder freigelassen, mit der Bitte die Stadt zu verlassen. (Vgl. außer Apgsch. 16, 19 ff. auch 1 Theff. 2, 2.) Später finden wir den Apostel nur noch Apgsch. 20, 6 auf seiner Rückreise von Griechenland wieder in Philippi. Doch finde ich einen wenn auch

Apgsch. erweisen. Schon 16, 6. 7 lassen erkennen, wie der Weg, den die Verkündigung des Evangeliums nimmt, unter göttlicher Leitung steht. V. 9 erzählt jenes Gesicht, in welchem ein Mann aus Macedonien dem Apostel zuruft: *διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν;* V. 10, wie der Apostel sofort trachtet *ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν*. Was liegt da näher, als bei den Worten des Reiseberichts V. 12 *ἐκεῖθέν τε εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶ πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις, κολώνια* an die geographische Lage zu denken und darin die Hinweisung auf den Vollzug des Zurufs V. 9 zu erblicken? Selbst das *ἐκεῖθεν* V. 12 und das Pronomen *ἥτις* (ut quae) leiten darauf. So nach van Til's Vorgang namentlich Rettig Quaest. Philipp. Giss. 1831, van Hengel S. 6 und Winer im R.=W.=B. Daß diese Angabe wirklich für jene Zeit richtig ist, indem Neapolis zu Thracien gerechnet wurde, darüber vgl. van Hengel in der Einleitung S. 4 ff.; über Philippi überhaupt Ausführlicheres in den Einleitungen von Rheinwald, van Hengel, Hölemann und in Winer's R.=W.=B. unter Philippi.

*) Doch möchte van Hengel wohl Recht haben, daß der Ausdruck Apgsch. 16, 13 *οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι* nichts von einem Bethause sagt, sondern nur, wie auch Luther übersetzt: da man pflegte zu beten.

nur kurzen Aufenthalt bereits auf der Hinreise nach Apgsch. 20, 2 sehr wahrscheinlich, wie auch van Hengel a. a. O. S. 8 annimmt.

Nach unserem Briefe hatte sich die Gemeinde in Philippi besonders rein im christlichen Leben entwickelt*). Der Apostel sagt von ihr sehr viel Gutes und lobt sie mehr als irgend eine andere Gemeinde (Phil. 1, 3—8; 4, 1). Ihrerseits hieng auch sie mit großer Liebe und Innigkeit an ihrem Lehrer, welche sie durch Geldunterstützungen zu bethätigen suchte, deren sie namentlich eine dem gefangenen Apostel durch Epaphroditus nach Rom übersandte, und welche Paulus als Ausdruck reiner Liebe von ihnen gern und dankbar annahm (Phil. 4, 10—18; 2 Cor. 11, 8. 9). Aus dieser Beschaffenheit der Gemeinde in Philippi und der Veranlassung des Schreibens (es ist ein Dankschreiben für die übersandte Unterstützung s. §. 2) erklärt sich, daß dieser Brief, mehr als irgend ein Schreiben Pauli, einen rein brieflichen, herzlichen und wahrhaft freundschaftlichen Charakter hat. Es liegt im allgemeinen Verhältnisse Pauli, als des Apostels und speciellen Lehrers der Philipper, daß Ermahnungen nicht fehlen; aber im Ganzen läßt Paulus in diesem Briefe sein Gefühl sprechen, berichtet von sich und seiner Wirksamkeit, sogar von seiner persönlichen Stellung zum Herrn und seinem Streben nach Vollendung. So Olshausen. Und gewiß mehr noch als einzelne Aeußerungen über den Zustand der Gemeinde läßt uns der Ton des ganzen Briefs erkennen, wie sehr der Apostel Ursache hatte, mit dieser Gemeinde im Ganzen zufrieden zu seyn. Es hatte sich bei dieser Gemeinde das Verhältniß zwischen dem Apostel und ihr persönlicher und inniger gestaltet, als es bei irgend einer anderen der Fall war. Er war ihnen nicht bloß Apostel und Lehrer, wie anderen Gemeinden auch, sondern ein Band inniger persönlicher Theilnahme und Zuneigung verband ihn und sie mit einander. Das ist es, was in der Haltung des Briefs allenthalben durchblickt; was aber zugleich auch auf den Zustand der Gemeinde das beste Licht wirft.

---

*) Ueber den Zustand der Gemeinde vgl. J. Hoog, de coetus christ. Philipp. conditione primaeva Lugd. B. 1825, und namentlich Schinz, die christliche Gemeinde zu Philippi. Zürich 1833.

Die Annahme Eichhorn's, Rheinwald's u. A., fö
hausen fort, daß judaisirende und heidnisch gnostisire
lehrer in Philippi wirksam gewesen wären, entbehrt s
Scheins der Wahrheit. Judaisirende Häretiker, ähnlich
in Galatien wirksamen, werden allerdings in der Ste
3, 2 ff. geschildert, aber nicht so, als ob sie in Phili
wären, oder gar unter den dortigen Christen Einfluß g
hätten; sondern Paulus warnt die Philipper vor den
henden Judaisten, von denen er wissen konnte, daß sie
Philippi seiner Wirksamkeit würden entgegentreten woll
ren gnostisirender Irrlehrer fehlen aber in unserem Bri
lich. Allerdings warnt der Apostel (1, 27 ff.) sehr a
und nachdrücklich vor geistlichem Hochmuth und stellt
löser als Beispiel tiefer Demuth den Philippern vor;
fehlen alle specielleren Momente, die uns berechtigen
diese Diatribe als gegen gnostischen Hochmuth gericht
trachten. Das einzige Thatsächliche, was sich aus unser
anführen läßt, ist: daß Uneinigkeiten in der Gemeinde o
zu haben scheinen (Phil. 2, 2 ff.; 4, 2). Diese wurden v
durch den Dünkel einiger Glieder der Gemeinde veranl
daher kam der Apostel auf diese ausführliche Mahnung
muth. Wir haben somit nach Olshausen hierin eine re
sche Verirrung zu erkennen, und gewiß mit Recht. L
weiter!

Diese Ansicht von dem Zustande der Gemeinde in
hat Schinz in seiner Abhandlung über die christliche
in Philippi (Zürich 1833) gegen die verschiedenen abw
Vorstellungen siegreich geltend gemacht. Wenn aber S
Schlusse seiner Abhandlung (S. 75) diesen Zustand
meinde in Philippi, daß sie von gar keinen Irrlehrern
sucht war, daraus erklären zu können glaubt, daß die
in Philippi bloß aus Heidenchristen bestand, ohne Bei
von Judenchristen, so dürfte das zu gewagt erscheinen
bemerkt der genannte Gelehrte, es werde im Briefe an
lipper gar nicht aufs A. T. Rücksicht genommen. Da
darauf hinzudeuten, daß die Christen in Philippi heidni
kunft waren; allein mir scheint dieser Schluß nicht ge
gründet. Nach der Lehre des Apostels Paulus war d

nicht etwa bloß für die Juden und Judenchristen, sondern auch für die Heiden und Heidenchristen. Die Philipper mußten überdieß als Proselyten, was sie nach Schinz's Ansicht gewesen seyn sollen, das A. T. hinlänglich kennen. Den Mangel alttestamentlicher Citate im Philipperbriefe können wir daher lediglich als zufällig betrachten.

Gesetzt aber auch, es wären alle Christen in Philippi geborene Heiden gewesen, so würde dieß nicht ausreichen, um die Reinheit der dortigen Gemeinde von Irrlehrern zu erklären; denn die Heidenchristen konnten ja so gut verführt werden, wie die Judenchristen; ja von den gnostisirenden Richtungen, wie sie in Colossä verbreitet waren, noch leichter als diese, weil sie in *den* religiösen Grundanschauungen weniger befestigt waren als diese, die sie mit der Muttermilch eingesogen hatten. Wir können den trefflichen Zustand der Lieblingsgemeinde des Apostels nur von der Treue ihrer Mitglieder und von der Bewahrung vor den Verführern ableiten.

§. 2. Anlaß und Inhalt des Briefes.

Ueber die Veranlassung des Briefes und seine nächste Absicht kann kein Zweifel seyn; der Inhalt des Briefes läßt beides deutlich genug erkennen 4, 10—20. Er ist seiner nächsten Veranlassung nach ein Dankschreiben des Apostels an die Gemeinde in Philippi für die ihm nach Rom durch Epaphroditus übersandte Unterstützung. Dem rückkehrenden Ueberbringer der Liebesgabe 2, 25 ff. giebt der Apostel dieß Schreiben mit, zugleich für ihn ein Empfehlungsschreiben. Mit dem Worte des Dankes aber verbindet der Apostel Nachrichten über sich, wie billig einer Gemeinde gegenüber, die ihm so eben einen Beweis der innigsten Theilnahme durch die zugesandte Liebesgabe gegeben hatte. Aber auch ein Wort der Ermahnung und Warnung richtet er an sie; denn so befriedigend auch der Zustand der Gemeinde im Ganzen ist, so fehlt es doch nicht an Mängeln des christlichen Lebens bei ihnen und an Gefahren von außen her. Und wohl mag er durch Epaphroditus so Manches über die Gemeinde erfahren haben. — Dieß sind die wesentlichen Bestandtheile unseres Briefes, aus den Verhältnissen selbst einfach und natürlich hervorgehend.

Nach dem Eingange 1, 1—11 folgen zuerst die Nachrichten des Apostels über sich 12—26. Sodann ein Wort der Ermahnung an die Gemeinde 1, 27—2, 18. Hieran reiht sich der Abschnitt 2, 19—30, in welchem der Apostel zeigt, wie er auch thatsächlich für die Gemeinde zu sorgen vorhabe. Schon zum Schlusse übergehend, fügt er noch eine doppelte Warnung hinzu 3, 1—4, 1. Dann folgen noch specielle Ermahnungen 4, 2—9, sodann der Dank für die übersandte Unterstützung 4, 10—20. Den Schluß machen Grüße und der übliche Segenswunsch 4, 21—23. — Wie natürlich diese einzelnen Partien des Briefes unter sich zusammenhängen, wie klar und lichtvoll der Zusammenhang und Gedankenfortschritt im ganzen Briefe sey, halte ich nicht für nöthig hier weiter darzustellen, da es bei der Erklärung selbst nach Kräften geschehen ist. Liegt in dem Zwecke des Briefes selbst keine die einzelnen Theile desselben beherrschende und sie aus seiner Einheit heraus gestaltende Macht: so zeigt sich dagegen die Einheit des Briefes um so deutlicher in Ton und Haltung desselben. Nicht nur daß der ganze Brief auf dem Grunde eines innigen persönlichen Verhältnisses ruht und in allen Theilen die innige Liebe des Apostels zu dieser Gemeinde andeutet und ausspricht, so daß er vor anderen als ein rechter Erguß des Herzens erscheint und mehr als andere einen familiären Charakter an sich trägt; nicht nur diese Haltung des Briefes im Allgemeinen, die zu seinem Charakter als Dankschreiben so wohl paßt, giebt ihm ein einheitliches Gepräge; sondern es läßt sich namentlich noch Eines als Grundton des Briefes bezeichnen, der immer wieder angeschlagen wird und durch das Ganze hindurchklingt: das Gefühl der Freude, von dem das Herz des Apostels erfüllt ist, und zu dem er so gern auch seine lieben Philipper erheben möchte. Es zeigt sich dieß schon äußerlich in dem often Vorkommen des χαίρω und χαίρετε, noch mehr aber bei der tiefer eindringenden Betrachtung. Es ist das Resultat dessen, was er über sich schreibt 1, 18, χαίρω; unter diesen Gesichtspunkt der Freude wird auch die Ermahnung 1, 27—2, 18 gestellt. Mit χαίρετε hebt er 3, 1 neu an. Χαίρετε ruft er am Schluß 4, 4 der Gemeinde vor Allem noch einmal zu.

§. 3. Zeit und Ort der Abfassung.

Wir verweisen hier vor Allem auf das, was Olshausen in seinem Commentar zum Briefe an die Ephesier S. 131—135 ausgesprochen hat. Mit Recht behauptet er, daß der Brief an die Philipper sich wegen der Aehnlichkeit der Verhältnisse, unter denen er verfaßt ist, der Zeit nach nicht weit von denen an die Ephesier, Colosser und an Philemon trennen lasse. Vgl. namentlich S. 132.

Auch über die Reihenfolge dieser vier Briefe findet sich dort bereits der Nachweis, daß der Brief an die Colosser und der an Philemon gleiche Abfassungszeit haben, dann der Ephesierbrief, aber höchstens einige Wochen später, und zuletzt der Philipperbrief geschrieben sey, und dieser in die spätere Zeit des Aufenthalts in der Gefangenschaft gehöre, während die drei anderen Schreiben der früheren Periode anheimfallen dürften. Diese Annahme hinsichtlich des Philipperbriefs wird mit Recht auf die Stellen 1, 12 ff.; 2, 26 ff. gegründet, wonach der Apostel schon eine geraume Zeit an dem Orte der Gefangenschaft zugebracht hatte und die Wirkungen seiner Predigt schon bemerken konnte. Ferner auf 2, 24, wo gesagt wird, daß er bald zu ihnen kommen werde, während Philem. V. 22 doch erst die entfernte Hoffnung davon ausspricht. Man kann unter der wahrscheinlichen Voraussetzung, daß Epaphroditus Phil. 2, 25 dieselbe Person mit dem Col. 1, 7; 4, 12; Philem. V. 23 genannten Epaphras ist, noch hinzufügen, daß, weil dieser der Ueberbringer des Philipperbriefs gewesen ist, auch daraus die spätere Abfassung dieses Briefes vor jenen erhelle, in denen er als anwesend bezeichnet ist.

Welches ist nun der Ort der Abfassung? Abgesehen von der Annahme Oeder's (de tempore et loco epistolae ad Philippenses scriptae. Onoldi, 1731), welcher die Abfassung unseres Briefes in den 1½jährigen Aufenthalt Pauli in Corinth verlegt (Apgsch. 18, 1 ff.), was dadurch schon widerlegt wird, daß Paulus während jener Zeit in keinem Gefängnisse war, bleibt der doppelte Weg offen, entweder die Zeit der Gefangenschaft in Cäsarea (Apgsch. 23, 23 ff.), oder die Zeit der ersten römischen Gefangenschaft (Apgsch. 28, 16 ff.) zu verstehen. Letzteres ist die Ansicht der meisten Neueren (Bert-

holdt, Hug, Rheinwald, Flatt, de Wette, Matthies, Neander u. A.), wie es auch die kirchliche Ueberliefer Vgl. die Stellen darüber bei Hölemann (S. II) und di schrift des Briefs.

Der cäsareensischen Gefangenschaft theilte ihn zuerst l lus (in einem Jenaer Programm 1799 und im theol. zur Allg. Kchztg. 1834 No. 140) zu, dann Böttger (B Gött. 1837. H. 2) *). Böttger argumentirt hier mit lehrsamkeit und Scharfsinn aus dem römischen Gerichtsv daß Paulus in Rom nicht lange, sondern höchstens fü gefangen gewesen seyn könne. Vgl. gegen diese Argum Neander's (Gesch. der Pflanzung. 4. Aufl. I. S. 499) f werthe Bemerkung, daß sich die Frist von fünf oder zeh nicht auf die Dauer des gerichtlichen Verfahrens, sond die Einwendung der Appellation und die Apostel (= dimissoriae) bezog, daß es über die Dauer der Verh selbst keine Vorschrift gab. Weiter sucht Böttger die U stimmung der Apgsch. mit diesem Ergebnisse zu erwei zuletzt die Data zu entkräften, welche man gewöhnlich Briefe an die Philipper für die römische Gefangenschaft dend findet. Es sind das die Stellen 1, 13 und 4, von einem πραιτώριον und einer οἰκία Καίσαρος die R Allerdings hat Böttger nachgewiesen, daß diese Ausdr Rom nicht entscheiden, sondern auch auf Schlösser des außerhalb Roms anwendbar sind, wie hier namentlich πραιτώριον τοῦ Ἡρώδου Apgsch. 23, 35. Und sonst die Briefe, wie auch Olshausen a. a. O. S. 133 bem wenig sichere Anhaltspunkte für die Entscheidung dar. aber den Schluß der Apgsch. anlangt, muß ich Ol vollkommen beistimmen, daß er zu Böttger's Behauptun Gefangenschaft von wenigen Tagen nicht stimmt. (a. a. O. I. S. 498. 499) bemerkt mit Recht, es la nicht denken, daß, wenn zwischen 28, 16 u. V. 23 di lassung inne liegt, wie dieß Böttger behauptet, Lucas die

*) Zu vgl. C. Graul, dissertatio de Schulzii et Schottii se scripsisse P. Ap. suas ad Col., Eph. et Philem. epp. non in I sed in Caesariensi captivitate. Lips. 1836.

sollte erwähnt haben. Und was sollen die Worte 28, 30. 31 ἔμεινε δὲ διετίαν ἐν ἰδίῳ μισθώματι καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰςπορευομένους πρὸς αὐτόν — ἀκωλύτως, wenn dadurch nicht die trotz der Haft immerhin günstige Lage des Apostels bezeichnet werden soll? Lassen sich diese Worte aus dem Gegensatz verstehen, den Böttger supponirt, wornach die Ruhe, die Paulus jetzt genoß, den Stürmen seines vorangehenden Lebens gegenübergestellt werden soll? — Die Apgsch. entzieht uns also hier den geschichtlichen Boden für die Abfassung der vier zusammengehörigen Briefe nicht. Man nehme hinzu (vgl. Olshausen a. a. O. S. 133), daß Aristarch und Lucas nach Apgsch. 27, 2 mit dem Apostel in Rom waren, und wir auch wirklich nach Col. 4, 10; Philem. V. 24 beide bei ihm finden, ferner daß Paulus Eph. 6, 19. 20 Freiheit hat, das Evangelium zu verkündigen, ferner was unser Brief 1, 12 ff. über den großartigen Erfolg dieser Gefangenschaft enthält, ferner daß der Apostel die letzte Entscheidung seiner Angelegenheit entweder zum Leben oder zum Tode erwartet (1, 20), zugleich aber seiner Befreiung und einem baldigen Besuche bei den Philippern mit Zuversicht entgegensieht (1, 25. 26; 2, 24), so wird man sich nicht wundern, daß weder Olshausen noch die neuesten Ausleger, wie de Wette (2. Aufl. 1847), Meyer und auch Neander (in der 4. Aufl. seiner Gesch. der Pflanzung u. s. w. I. 498. 499), der Ansicht Böttger's nicht beigetreten, sondern der kirchlichen Ueberlieferung getreu geblieben sind. —

Die Abfassung des Briefs fällt somit nach der gewöhnlichen Berechnung in das Jahr 63 oder 64.

§. 4. Aechtheit und Integrität des Briefs.

A. Aechtheit.

Der Brief an die Philipper gehört zu den wenigen Schriften des N. T., deren Aechtheit nie bestritten worden ist, konnte noch Olshausen sagen. Seitdem hat D. Baur (Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845) seine Angriffe gegen die neutestamentlichen Schriften auch auf diesen Brief ausgedehnt; ohne jedoch bis jetzt damit Eingang gefunden zu haben. Schwegler

abgerechnet (Nachapostolisches Zeitalter. 1846. II. S. 133—135), haben alle neueste Commentatoren den Brief in Schutz genommen, und Lünemann und Brückner haben denselben in besonderen Schriften vertheidigt (Pauli ad Phil. ep. contra Baurium defendit Lünemann. Gott. 1847, und Brückner: ep. ad Phil. Paulo auctori vindicata contra Baurium. Lps. 1848). Ebenso Meyer in den kritischen Bemerkungen seines Commentars S. 61 u. a. Der Brief ist durch die Zeugnisse des kirchlichen Alterthums so wohl beglaubigt*) (vgl. die Zeugnisse für ihn bei Rheinwald S. 42 ff. Hölemann S. 32 ff.), Inhalt und Ton des Briefes geben so wenig dem Verdachte einer absichtlichen Fälschung Raum, der ganze Brief trägt nach dem allgemeinen Urtheile so durchaus das Gepräge des paulinischen Geistes an sich, daß man die Authentie dieses Briefes, wenn irgend eines, für unantastbar hielt. Welche Gründe sind es also, die Baur bestimmt haben, dem allgemeinen Urtheil entgegenzutreten? Es sind nach seiner Auseinandersetzung a. a. O. S. 458—475 drei Hauptmomente, welche gegen den Brief entscheiden. 1) Bewege sich der Brief im Kreise gnostischer Ideen und Ausdrücke, so zwar, daß er sie nicht sowohl bestreitet, als sich an sie anschließt. Die Hauptstelle, aus der das bewiesen werden soll, ist Phil. 2, 5 ff.: *ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος κτλ.* So konnte nach Baur nur mit Rücksicht auf gnostische Ideen gesagt werden; und nur aus der Voraussetzung jenes gnostischen *ἁρπαγμός* der valentinianischen Sophia, die in das Wesen des Urvaters mit aller Macht eindringen will und darüber aus dem Pleroma in das Kenoma herabsinkt (Iren. adv. haer. 1, 2, 2; 1, 4, 1), soll daher auch die Stelle verstanden werden können. Was dort in speculativem Sinne von einem metaphysischen Vorgange gesagt ist sey hier durch eine moralische Wendung des Philosophems auf das sittliche Verhalten Jesu Christi übertragen, aber eben damit sinnlos

---

*) Polyc. ep. ad Phil. cap. 3, 11. Marc. bei Epiph. haer. 42. Tert. contra Marc. 5, 19; de praescr. 36. Canon bei Muratori, bei Orig., bei Euseb. Außer diesen Zeugnissen Citate bei Iren. adv. haer. 4, 18. Clem. Alex. paed. 1, 107. Tert. de resurr. c. 23 u. a.

geworden. So gestatte auch das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος nur eine doketische Auffassung. Endlich sey auch das ἐπουρανίων — ἐπιγείων — καταχθονίων, wodurch die Macht und Herrschaft Christi auf gleiche Weise auf die drei Regionen, die himmlische, irdische und unterirdische, ausgedehnt werde, ächt gnostisch.

Ich verweise hier, um nicht weitläufig seyn zu müssen, auf den Commentar zu den betreffenden Stellen. Es ist dort in Ansehung der Hauptstelle Phil. 2, 5—8 gezeigt, daß sie nur von der Menschwerdung, johanneisch zu reden von der ἐνσάρκωσις des Logos verstanden werden könne, daß die Existenzform desselben vor und nachher durch den Gegensatz dessen, was er nicht wollte und was er wollte, ausgedrückt werde. Hat es unter Voraussetzung dieser Erklärung noch seine Richtigkeit mit der Baur'schen Behauptung, daß es sich hier um die moralische Unterlassung eines ἁρπαγμός handle, der an sich ganz undenkbar sey, da es keinen Sinn habe, zu sagen, Christus habe nicht zuvor schon, vor seiner sittlichen Erprobung, an sich reißen wollen was er nur auf dem Wege sittlicher Erprobung erlangen konnte? Woher weiß denn Baur, daß dieß ἴσα θεῷ εἶναι nur der Lohn sittlicher Bewährung seyn konnte? Nach dem Apostel stand beides in der Macht dessen, von dem er redet, ἴσα τῷ θεῷ εἶναι und ἑαυτὸν κενοῦν. Was ihn bestimmt, das letztere zu wählen, ist die Gesinnung selbstverleugnender Liebe, welche die Philipper an seinem Beispiel lernen sollen. Aber wendet man ein, wie konnte denn gesagt werden, Christus wollte nicht an sich reißen, was er nach dieser Auffassung bereits hatte*)? Man versetze sich

*) Ich kann in der Auffassung des ἴσα τῷ θεῷ εἶναι der Ansicht Lünemann's und Brückner's nicht beitreten, so sehr ich mich sonst der Uebereinstimmung mit ihnen in der Auffassung dieser Stelle freue. Beide glauben nämlich, der Grundirrthum Baur's liege darin, daß er unter dem ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι und dem ἴσα τῷ θεῷ εἶναι ein und dasselbe versteht. Sie fassen daher das ἴσα τῷ θεῷ εἶναι als etwas von dem ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι völlig Verschiedenes und finden den Gedanken darin, daß Christus, obwohl er in göttlicher Gestalt war, doch nicht eine κυριότης habe an sich reißen wollen, wie sie Gott hat. Vgl. Lünemann S. 11: potiri autem potuisset hoc existendi vel vivendi modo, quo ipse vivit Deus, si noluisset se submittere atque servire Deo Deique consiliis, sed potius regnare vo-

nur in den Zusammenhang der Stelle. Als Beispiel selbstverleugnender Liebe ist Christus hingestellt, und diese daran gezeigt, daß er unter zwei Möglichkeiten die wählt und zur Wirklichkeit werden läßt, für welche die Liebe in ihm entscheidet. Tritt nicht bei jeder wirklichen Wahl und Entscheidung, bei welcher es sich um Vertauschung des alten Zustandes mit einem neuen handelt, der Fall ein, daß mir der frühere, in dem ich mich noch befinde, als aufgegeben erscheint, und ich ihn, wenn ich mich für ihn entscheide, aufs Neue ergreife? Erklärt sich damit der Ausdruck *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* von dieser Seite nicht vollkommen? — Vgl. übrigens den Comm. zu der Stelle. — Oder liegt vielleicht in dieser Lehre von einem vorweltlichen Christus etwas Unpaulinisches? Man vergleiche nur, um von den Briefen abzusehen, die Baur für unächt gelten, Stellen wie 2 Cor. 8, 9 *δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε*, oder 1 Cor. 8, 6 *εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα*, 1 Cor. 15, 47 *ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*, welche nur mit Willkür auf den historischen Christus, wie man sich ausdrückt, bezogen werden können. Vgl. Lünemann S. 8 ff. und die ausführliche Darstellung dieses Punktes bei Brückner im Appendix S. 84 ff.

Aber wie kommt der Apostel zu dem Ausdruck *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*? Er findet sich allerdings sonst beim Apostel nicht. Aber hat denn der Ausdruck an sich etwas so Ungewöhnliches, daß man ihn nur durch die Rückbeziehung auf die Geschichte jenes gnostischen *ἅρπαγμα* erklären könnte? Der Sinn unserer Stelle verlangte einen Ausdruck dafür, daß Christus nicht gött-

luisset aeque ac regnat ipse Deus, subjectus nemini. Brückner S. 28: hanc igitur *κυριότητα* sua sponte sibi arripere non voluit Christus, sed tum demum quum ea fecisset, quae vv. 7 et 8 leguntur, hac dignitate potitus esse dicitur v. 11. Auch nicht um des Gegensatzes willen zu *ἐκένωσεν ἑαυτόν* glaube ich, daß der Apostel etwas so Undenkbares von Christo würde ausgesagt haben. Denn daß Christus die *κυριότης* V. 11 nur auf dem Wege der Selbsterniedrigung erlangen konnte, versteht sich von selbst. Aber auch indem er diese *κυριότης* erlangt, steigt er nicht zu einer höheren Würde auf, als seine vormenschliche war, während nach Brückner und Lünemann dem *λόγος ἄσαρκος* noch eine höhere Würde vorbehalten war, die er nach Lünemann's ausdrücklicher Erklärung als *λόγος ἔνσαρκος* erreicht hat.

liche Herrlichkeit erwählte, indem er nur auf das Seine sah. Hat da das ἁρπαγμόν etwas Befremdendes, da es nach dem Zusammenhang als das relativ Selbstsüchtige hingestellt ist? — Und erklärt uns denn die Beziehung auf jenes gnostische Theosophem den Ausdruck? Was hat der an unserer Stelle gebrauchte Ausdruck für eine Beziehung zu der Geschichte jenes ἅρπαγμα? Wie wenig weiß die Gnosis von einem ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι in dem Sinn unserer Stelle, von einem ἴσα τῷ θεῷ εἶναι (ἴσα als Adverbium genommen), wie wenig vollends von einem ἑαυτὸν κενοῦν. Haben denn alle diese Bezeichnungen nicht durchaus ein neutestamentliches, ja paulinisches Gepräge? Was ist μορφὴ θεοῦ wesentlich Anderes als jenes εἰκὼν τοῦ θεοῦ 2 Cor. 4, 4? Hat nicht das ἐκένωσε ἑαυτὸν eine sachliche Parallele an dem ἐπτώχευσε 2 Cor. 8, 9? Ist der Ausdruck κενοῦν dem Apostel nicht sonst geläufig genug (Röm. 4, 14; 1 Cor. 1, 17 u. a.), um ihn hier, wo er so vollkommen am Platze ist, zu brauchen? Wie kann man sagen, der Verfasser des Briefs bewege sich im Kreise gnostischer Ideen und Ausdrücke, wenn weder die Ideen des Verfassers noch seine Ausdrücke bei den Gnostikern sich finden, sondern dem sonst bekannten Gedankenkreis und Ausdruck des Verfassers vollkommen homogen sind?

Doch die eben besprochene Stelle soll nicht die einzige ihrer Art seyn; und bei einem Verfasser, der sich im Kreise gnostischer Ideen bewegt, ist das auch zum Voraus zu erwarten. Auch 2, 7 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος κτλ. soll gnostisch seyn, weil doketisch und ächt gnostisch vollends V. 10 πᾶν γόνυ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Nun haben wir auch alle Spuren des Gnosticismus in unserem Briefe; den übrigen Theilen desselben merkt man es nicht an, daß sich der Verfasser oder vielmehr der Brief selbst in dem Kreise gnostischer Ideen bewegt!

Was nun den letzteren Punkt anlangt, so hat die Auslegung zu zeigen, daß hier an die „gnostische" Idee (als ob diese Idee ausschließlich gnostisch wäre, weil sie bei Marcion sich findet) der Höllenfahrt nicht zu denken ist. Hinsichtlich der καταχθόνιοι vgl. man die Auslegung; und was die ἐπουράνιοι anlangt, verweist Brückner mit Recht auf Stellen wie 1 Cor. 15,

24. 28; Röm. 8, 38. 39, welche von der Alles umfassenden Macht Christi reden. Zudem versichert uns Brückner S. 35, daß der Gedanke gerade in diesem Ausdrucke sich nirgends bei den Gnostikern finde.

Hinsichtlich der anderen Stelle ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, welche nach Baur eine doketische Auffassung verräth, verfängt allerdings nicht was Lünemann S. 22 ff. und Brückner S. 33 dagegen erinnern, daß Christus ja dadurch von allen anderen Menschen verschieden gewesen ist, daß er von keiner Sünde wußte (2 Cor. 5, 21): denn der Begriff des ἄνθρωπος schließt den der Sünde nicht in sich; vielmehr ist die Sünde eine Verunstaltung der menschlichen Natur; daher auch Paulus in anderen Stellen, wie Röm. 5, 15; 1 Cor. 15, 21, Christus unbedenklich ἄνθρωπος nennt. Auch hat Baur darin gar nicht Unrecht, daß er behauptet, die Stelle Röm. 8, 3, wo vom Sohn gesagt ist, Gott habe ihn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, könne hier nicht als Parallele gelten. Nur beweist sie nicht, wie Baur meint, daß der Ausdruck an unserer Stelle doketisch sey, so fern das ὁμοίωμα, das bei dem Sohn, seinem Begriff nach, hinsichtlich der σάρξ ἁμαρτίας angenommen werden muß, Phil. 2, 7 auf die Menschheit überhaupt ausgedehnt ist. Denn es läßt sich ganz wohl ein Grund denken, um dessen willen der Verfasser, der in anderem Zusammenhang kein Bedenken getragen hätte zu sagen: ἄνθρωπος γενόμενος, an dieser Stelle sich gerade so ausdrückt: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γ. Und dieser Grund ist, daß in der Stelle weder von göttlicher noch menschlicher Natur, sondern lediglich von göttlicher und menschlicher Existenz- und Lebensform die Rede ist. Baur hat dieß freilich in auffallender Weise nicht beachtet, indem er fragt: „War er schon Gott, wozu wollte er erst werden, was er schon war u. s. w." Wir dagegen sagen: so wenig vorher von einem Gottseyn die Rede ist, so wenig nachher von einem Menschseyn, sondern wie vorher nur von göttlicher Gestalt die Rede ist, in der Christus war, ehe er sich entäußerte, so kann auch nachher nur von der Erscheinungsform desselben die Rede seyn; und diese eben ist mit μορφὴν δούλου λαβών, mit ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, mit σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος bezeichnet. Von dem Verfasser verlangen, daß er ἄνθρωπος γενόμενος an dieser Stelle

gesetzt habe, heißt nichts anderes als verlangen, daß er sich weniger genau ausgedrückt habe.

Die zweite Reihe der Baur'schen Einwürfe gegen die Aechtheit unseres Briefes bezieht sich auf die Beschaffenheit desselben im Allgemeinen. So zart und ansprechend auch die Empfindungen und Gesinnungen seyen, die in ihm sich kund geben, so leide der Brief doch an monotoner Wiederholung, an Mangel an einem tiefer eingreifenden Zusammenhange und an einer gewissen Gedankenarmuth. Damit soll weiter der Mangel an einer motivirten Veranlassung zur Abfassung eines solchen Schreibens und eines bestimmt ausgesprochenen Zweckes und Gedankengangs im Zusammenhange stehen. Die Polemik mache den Eindruck, als ob sie nur darum vorhanden sey, weil sie einmal zum stehenden Charakter der paulinischen Briefe gehöre. Es fehle an Frische und an Natürlichkeit derselben, an der Objectivität der gegebenen Verhältnisse. So namentlich in der Stelle 3, 18. Die starken Ausdrücke sollen der Polemik die fehlende Farbe geben. Unfein sey das κύνες 3, 2. Gezwungen und schief der Gegensatz von κατατομή und περιτομή, nur gemacht, um dem Apostel Gelegenheit zu geben, von sich zu reden. Dazu sey 3, 2 ff. eine augenscheinliche Copie von 2 Cor. 11, 18. Wie Allbekanntes sage hier der Apostel von seinen Lebensverhältnissen! Der Ausdruck δικαιοσύνη ἐν νόμῳ sey unpaulinisch. Matt und interesselos das Ganze. Besonders Verdacht erweckend sey aber, daß man nicht ins Klare kommen könne, was den Apostel zur Abfassung des Schreibens bestimmt habe. Zwar sey 4, 10 ff. als Veranlassung ein Geschenk erwähnt, das die Philipper zur Unterstützung des Apostels nach Rom geschickt haben sollen. Aber die Stelle 4, 15, wonach der Apostel wiederholt Unterstützung von der Gemeinde in Philippi empfangen habe, verwickle sich in Widerspruch mit der Erklärung des Apostels 1 Cor. 9, 15: ἐγὼ οὐδενὶ ἐχρησάμην τούτων, nämlich ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. Zwar erleide die strenge Wahrheit dieser Worte eine Einschränkung durch das Zugeständniß des Apostels 2 Cor. 11, 9, daß während seines Aufenthalts in Corinth Brüder aus Macedonien seinem Mangel abgeholfen haben. Aber Phil. 4, 15 werde ja die Sache als eine von Anfang an getroffene Einrichtung dargestellt, wie wenn der Apostel zu den Philippern in einer Art von Verrechnung

über Ausgaben und Einnahmen gestanden wäre. Man müsse auf die Vermuthung kommen, der Verfasser habe die Stelle 2 Cor. 11, 9 vor Augen gehabt und zu viel aus ihr gefolgert. Sogar die Aufzählung der bereits früher erhaltenen Unterstützungen Phil. 4, 15. 16 soll den Pseudapostel erkennen lassen. Paulus würde die V. 15 erwähnte Unterstützung, worunter die nach 2 Cor. 11, 9 nach Corinth übersandte zu verstehen sey, deutlicher bezeichnet und nicht die der Zeit nach früheren Unterstützungen in V. 16 zuletzt genannt haben. Auch verstoße der in V. 16 angedeutete längere Aufenthalt des Apostels in Thessalonich wider die Apgsch., die von einem solchen längeren Aufenthalt nichts zu wissen scheine*). Schon was Phil. 4, 10 ff. über die Veranlassung des Briefes gesagt sey, könne die Vermuthung begründen, daß wir nur eine fingirte Situation vor uns haben.

Ich habe mit gutem Bedacht diese zweite Reihe von Argumenten (Baur a. a. O. S. 464—469) in extenso vorgeführt: denn ich hoffe, der Leser, der sie hier vor Augen hat, um selbst urtheilen zu können, wird mir gern erlassen, auf jeden einzelnen der erhobenen Einwürfe zu entgegnen. Auch haben Andere schon sich dieser Aufgabe auf dankenswerthe Weise unterzogen. Vgl. die Schriften von Lünemann und Brückner. Ich bemerke nur, daß Baur seine Verwerfungsurtheile über den Charakter dieses Briefes, wonach er an Monotonie, Gedankenarmuth und Mangel eines tiefer eingreifenden Zusammenhangs leide, ohne alle Begründung hingeworfen hat. Man sehe sich den Inhalt des Briefs darauf an, wo ist hier monotone Wiederholung und Gedankenarmuth zu finden? Wie klar sondern sich die einzelnen Partien des Briefes von einander (vgl. §. 2), und wie ist jede derselben in ihrer Ausführung so eigenthümlich! Man vermische nur nicht selbst erst was bei dem Apostel getrennt ist. Wie so ganz anders sind seine persönlichen Gegner in Rom 1, 15 ff. gezeichnet als die Feinde, vor denen er 3, 2 ff. warnt!

*) Wir merken uns bei dieser Gelegenheit den kritischen Kanon Baur's, wonach die Apgesch. glaubwürdig ist, wenn Briefe, die unächt seyn sollen, mit ihr collidiren; sind es Briefe, die ächt seyn sollen, wie der Galaterbrief, so ist es natürlich umgekehrt.

Wie deutlich unterscheiden sich diese wieder von den 3, 18 ff. Genannten; und wieder andere haben wir 1, 28 vor uns. Wie neu und eigenthümlich in Vergleich mit den anderen Briefen ist die Schilderung seiner Lage und Erlebnisse in der Gefangenschaft! Wie versetzt uns 2, 19—30 ganz in die Umgebung des Apostels und giebt uns über die speciellsten Beziehungen desselben Aufschlüsse! Gerade eine große Mannichfaltigkeit des Inhalts zeichnet unseren Brief aus und eine so eingehende Schilderung der Zustände in seinem historischen Theile, daß man sich kaum denken kann, welch ein Interesse ein Verfasser des Briefs aus dem zweiten Jahrhundert haben konnte, sich mit solcher Ausführlichkeit auf die Verhältnisse des Apostels in Rom einzulassen und z. B. mit solcher Innigkeit der Liebe des Epaphroditus zu gedenken, wie es der Apostel 2, 25 ff. thut. — Oder soll die Monotonie darin bestehen, daß der Apostel wiederholt von seiner Freude redet und den Lesern χαίρετε zuruft? Da ist allerdings Wiederholung, aber eine solche, welche die Fülle des Herzens, aus dem die Worte kommen, deutlich genug erkennen läßt.

Doch es soll wohl der Vorwurf der Monotonie und der Gedankenarmuth, wenn gleich gegen den ganzen Brief erhoben, mehr dem polemischen Theile, hauptsächlich der Stelle 3, 2 ff., gelten. Ihm wird wenigstens Mattheit und Kraftlosigkeit, die durch Derbheit ersetzt werde, ausdrücklich Schuld gegeben. Diese Stelle soll eine verunglückte Copie von 2 Cor. 11, 18 seyn.

Beruft sich Dr. Baur gleich auf 3, 1 τὰ αὐτὰ γράφειν, wodurch der Verfasser das Gefühl seiner Gedankenarmuth selbst verrathe, so ist dagegen zu sagen, daß ja bekanntlich diese Worte dem Ausleger Schwierigkeit aus dem Grunde bereiten, weil es schwer ist nachzuweisen, daß der Apostel wirklich im Vorangehenden dergleichen schon gesagt habe, und viele Ausleger ebendadurch veranlaßt worden sind, über den Brief hinauszugreifen und eine Beziehung auf frühere mündliche Aeußerungen oder einen früheren Brief anzunehmen. Wir, die wir nur diesen Brief vor uns haben, können uns dann doch wohl über Monotonie und Gedankenarmuth um dieser Aeußerung willen nicht beklagen. Aber die dann V. 2 folgende Polemik selbst, die Copie von 2 Cor. 11, 18! Wer wollte leugnen, daß die Stelle große Aehnlichkeit mit der unseren hat? Wer aber kann sich auch

wundern darüber, da beide Male der Apostel dieselben Gegner im Auge hat, und es sich ihnen gegenüber um ganz dieselbe Sache handelt? Liegt es nicht dem Apostel auch sonst nahe (vgl. Röm. 11, 1: καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμὶ, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν), wenn er auf diesen Vorzug des Fleisches zu reden kommt, dieß so zu thun, daß er die einzelnen Momente desselben namhaft macht? Und dann bei aller Aehnlichkeit unserer Stelle, welche Verschiedenheit wieder von der anderen! Es käme darauf an zu beweisen, daß die unsere wirklich eine verunglückte Copie der anderen sey, daß sie sich nur als solche verstehen lasse. Baur führt in dieser Absicht das Wort κύνες 3, 2 an, besonders aber κατατομή mit seinem Gegensatze περιτομή V. 3. Der Ausdruck κύνες ist unfein; darin hat Baur vollkommen Recht; aber διάκονοι τοῦ σατανᾶ 1 Cor. 11, 15 ist auch nicht fein, wie Andere schon erinnert haben. Wie will man denn beweisen, daß der Apostel jenes so gewöhnliche Wort nicht habe brauchen können, sondern nur ein Nachahmer jener Stelle im ersten Corintherbriefe? — Was ferner die angefochtenen Ausdrücke κατατομή und περιτομή anlangt, so verweist Lünemann S. 28 mit Recht auf die Stelle Gal. 5, 11. 12, wo der Apostel ganz ähnlich der περιτομή ein ἀποκόψονται gegenüberstellt. Doch Dr. Baur nimmt Anstoß daran, daß die Christen die wahre, die Juden die falsche περιτομή heißen. Aber es ist nicht richtig, daß das der Gedanke der Stelle ist. Der Apostel spricht nicht von den Juden und sagt, daß ihre περιτομή eine falsche sey; sondern er sagt nur, daß die περιτομή, deren die Gegner sich rühmen, keinen höheren Werth habe, weiter nichts sey als ein Zerschnittenseyn des Leibes. Und haben wir nicht Röm. 2, 25 ff. ἐὰν παραβάτης νόμου ᾖς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν und οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται und dann V. 28 u. 29 einen ähnlichen Gedanken, wenn auch in anderer Beziehung? Und dieser „unnatürliche" (?) Gegensatz soll nur gemacht seyn, um dem Apostel Gelegenheit zu geben, von sich zu reden? Aber es ist ja nicht richtig, daß dieser Gegensatz dem Apostel diese Gelegenheit giebt; erst V. 4 kommt er durch eine neue Wendung auf sich zu sprechen, und zwar so, daß er diesen Gegensatz ganz fallen läßt. Ich verweise übrigens auf die Erklärung im Commentar.

Hier sey nur das noch bemerkt, daß wenn irgend eine Stelle des Briefs ächt-paulinisches Gepräge hat, so ist es diese. Weit entfernt, daß die Rede des Apostels von sich mit Gewalt herbeigezogen wäre, ist es das Einfachste und Schlagendste, daß der Apostel an seiner Person die Richtigkeit jener πεποίθησις ἐν σαρκί aufweist. Und ist die Exposition V. 7—14 des Apostels nicht würdig? —

Wir fassen hier nur noch das über die Veranlassung des Briefes von Baur Vorgebrachte näher ins Auge. Arglos hat früher die Auslegung sich an die Stelle des Briefs 4, 10 ff. gehalten und sich daraus abgenommen, daß der Brief seiner nächsten Veranlassung und Absicht nach ein Dankschreiben sey, das zugleich den Lesern Nachricht über den Apostel geben und sie ermahnen soll, wie sie es dermalen bedürfen. Und zu der Annahme schien die Beschaffenheit des Briefs vollkommen zu passen. Was die Kritik dagegen einzuwenden hat, ist bereits oben gesagt worden. Aber enthält denn 1 Cor. 9, 15 wirklich einen Widerspruch mit der Erklärung des Apostels Phil. 4, 15. 16, daß die Philipper ihn wiederholt durch Geldsendungen unterstützt haben? Einen Fall führt Baur selbst an 2 Cor. 11, 9: τὸ ὑστέρημά μου προςανεπλήρωσαν οἱ ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας. Aber ein Mal, läßt er uns denken, sey kein Mal, statt daß diese Stelle ihn an der Richtigkeit seiner Erklärung von 1 Cor. 9, 15 hätte irre machen sollen. Denn der Apostel redet dort keineswegs davon, daß er überhaupt von keiner Gemeinde Unterstützung annehme, sondern nur, wie er es bei den Corinthern halte, vgl. vorher V. 11 ff. Und wenn bei dieser Stelle noch ein Zweifel bliebe, würde er nicht vollständig gehoben durch die Worte 2 Cor. 11, 8: ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα λαβὼν ὀψώνιον πρὸς τὴν ὑμῶν διακονίαν? — Wenn dann Baur weiter bei Phil. 4, 15 von einer von Anfang an getroffenen Einrichtung (vgl. die Erklärung der Stelle) redet, wenn er den Pseudapostel an der unchronologischen Aufzählung der Unterstützungen, an der zu unbestimmten Bezeichnung der nach Corinth übersandten Gabe (2 Cor. 11, 9) und zuletzt gar daran erkennen will, daß er Thessalonich außer Macedonien verlegt habe V. 16, so sind das ganz aus der Luft gegriffene Behauptungen, die sich zum Theil durch die richtige Auslegung der

Stelle, zum Theil dadurch erledigen, daß ja dieser Pseudapostel so gut wie der Apostel wissen konnte, und da er nach Baur 2 Cor. 11, 9 vor Augen hatte, wissen mußte, daß die Philipper dem Apostel eine Unterstützung nach Corinth gesandt hatten, und welche die historische Aufeinanderfolge der Unterstützungen gewesen ist.

Alles was Baur bisher gegen die Aechtheit unseres Briefes vorgebracht hat zeigt sich bei näherer Betrachtung so wenig probehaltig, ja löst sich so völlig in Nichts auf, daß es unbegreiflich bliebe, wie er von solchen Gründen aus zu seinem kritischen Unternehmen gegen den Brief gekommen ist, wenn uns nicht die dritte Partie der von ihm erhobenen Bedenken darüber Aufschluß gäbe. Wir irren wohl nicht, wenn wir behaupten, der Name Clemens 4, 3, mit dem Baur das *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* 4, 22 in Verbindung bringt, trage die Schuld des ganzen Unternehmens. Da weder die Geschichte, sagt Baur, noch die Sage von einem anderen Clemens weiß, ist es derselbe Clemens, der sonst in die engste Verbindung mit dem Apostel Petrus gesetzt wird, der erste Bischof der römischen Gemeinde. Von diesem weiß die Sage, daß er ein Verwandter des kaiserlichen Hauses gewesen sey. Vgl. die clementinischen Homilien 4, 7: *ἀνὴρ πρὸς γένους Τιβερίου Καίσαρος.* Nun gehört zwar dieser Clemens nicht bloß der Sage an; aber das Factische, was ihr zu Grunde liegt, zeigt eben, daß der Apostel selbst diesen römischen Clemens nicht genannt haben kann. Der fundus fabulae ist jener Flavius Clemens, welchen wir aus Sueton, Dio Cassius und Eusebius kennen, und der ein Verwandter Domitians gewesen und von diesem wegen seiner *ἀθεότης* zum Tode verurtheilt worden ist. Auf den Brief des römischen Clemens sich zum Beweise dafür zu berufen, daß es wirklich einen von jenem Clemens verschiedenen apostolischen Clemens gegeben habe, sey unstatthaft, da ja der ihm vorgesetzte Name des Clemens nicht beweise, daß er von dem Clemens der christlichen Sage geschrieben ist. — Wie also kann der Apostel diesen Flavius Clemens unter Domitian seinen *συνεργός* genannt haben? In dieß Verhältniß zum Apostel Paulus kann er nur von einem nachapostolischen Verfasser gesetzt worden seyn, zu dessen Zeit jener Clemens schon der bekannte Clemens der römischen Sage geworden war. Von diesem Punkte aus soll

nun auch die ganze Anlage des Briefes ein neues Licht erhalten. Nun erkläre sich erst was von der προκοπὴ τοῦ εὐαγγελίου 1, 12 berichtet werde, mit der das innige Gefühl der Freude gegeben sey, das sich als die Grundstimmung des Apostels in dem ganzen Briefe ausspreche. Aus dem Uebergewicht dieses Gefühls der Freude lasse sich auch erklären, daß der Verfasser den Apostel sogar die Hoffnung einer baldigen Befreiung aussprechen lasse 2, 24. Doch schwebe dem späteren Verfasser auch wieder das bekannte Ende des Apostels vor der Seele, und daher die Getheiltheit des Gemüths zwischen Leben und Sterben in Stellen wie 1, 20—24. Die Absicht des Verfassers, aus der er den römischen Clemens, diesen ächten Petrusjünger, dem Apostel Paulus als συνεργός an die Seite stellt, ist die, ein neues Band des harmonischen Verhältnisses zwischen den beiden Aposteln, den Repräsentanten der juden- und heidenchristlichen Richtung, zu knüpfen; und die eigentliche Tendenz des Briefes, das Ansehen des Apostels Paulus in ein recht helles Licht zu setzen. Schließlich wird noch auf den Anachronismus in den Bezeichnungen ἐπίσκοποι und διάκονοι im Eingang des Briefes und auf die so räthselhaft genannten Personen Euodia und Syntyche sammt dem σύζυγος γνήσιος 4, 3 als Zeichen der Unächtheit hingewiesen.

Was den Hauptpunkt anlangt, so läge die Unächtheit unseres Briefes freilich am Tage, wenn nachgewiesen werden könnte, daß der fundus fabulae in Ansehung des römischen Clemens jener Flavius Clemens ist, und zweitens, daß der Clemens unseres Briefes eben jene Person der christlichen Sage ist. Worauf stützt sich Baur's Beweis für das Erstere? Er vergleicht was Sueton, Dio Cassius, Eusebius von jenem Flavius Clemens, dem Gemahl der Domitilla, erzählen mit dem Clemens der clementinischen Homilien. Beide Male haben wir einen Mann vor uns, der mit dem kaiserlichen Hause verwandt, der Christ gewesen, und dessen Gemahlin, nach dem einen Bericht, dessen Mutter und Brüder, nach dem anderen Bericht, Rom zu verlassen genöthigt sind. Doch schon in dem letzten Punkt kommt ja, wie man sieht, ein Unterschied zum Vorschein, und noch größer wird er, wenn man nach der Veranlassung fragt, um derentwillen die betreffenden Personen Rom verlassen. Die Domitilla wird von Domitian nach Pandateria verwiesen; die Mutter und

die Brüder des clementinischen Clemens verlassen Rom in Folge eines Traums und begeben sich nach Athen. Ferner ist jener Flavius Clemens ein naher Verwandter des Domitian, dieser ein ferner des Tiberius. Welchen Grund soll es haben, daß die Clementinen sich so vom fundus fabulae entfernen? Warum lassen sie ihn nicht einen Verwandten Domitians bleiben und rauben sie ihm von der Ehre, ein naher Verwandter zu seyn, was doch sonst nicht in der Art sagenhafter Ausschmückung liegt? Doch lassen wir den Clemens der clementinischen Homilien; ja geben wir zu, es sey von einer Seite her jener Flavius Clemens der fundus fabulae gewesen; sind wir darum sofort genöthigt zuzugestehen, jener bekannte Clemens der kirchlichen Ueberlieferung sey gleichfalls darauf zurückzuführen, ein Produkt sagenhafter Ausschmückung? Es fällt Niemandem ein, den Apostel Petrus in Folge jener sagenhaften Ausschmückung in den Clementinen zu einem Manne der christlichen Sage herabzusetzen, warum denn so ohne Weiteres jenen Clemens? Zwischen ihm und dem clementinischen ist noch ein weiter Abstand. Wo ist bei dem Clemens, von dem Dionysius von Corinth, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Eusebius (h. e. 3, 2, 13; 4, 23, 6) berichten, etwas von Verwandtschaft mit dem kaiserlichen Hause gesagt? Weiß nicht Eusebius, der auch jenen Flavius Clemens wohl kennt *) (h. e. 3, 18, 2), von ihm jenen anderen zu unterscheiden? Sollen Dionysius um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und jene vorhingenannten Kirchenväter zu Ende des zweiten und Anfang des dritten bereits so sehr fehlgegriffen haben, aus jenem römischen Consul, den nach Sueton der Kaiser repente ex *tenuissima suspicione* tantum non in ipso ejus consulatu interemit, einen römischen Bischof zu machen, der im Namen dieser Gemeinde an die corinthische einen Brief schreibt, der bereits schon im zweiten Jahrhundert in den gottesdienstlichen Versammlungen dieser Gemeinde gelesen zu werden pflegte (Dion. Cor. in Eus. h. e. 4, 23, 6. Iren. 3, 3. Gieseler I. S. 123)? Auf diesen Brief des Clemens soll man sich freilich nach Baur nicht

*) Nicht richtig ist es, zu behaupten, Eusebius bezeichne diesen Clemens nicht als Christ. Er läßt ihn sogar als Märtyrer sterben; vgl. Eus. Chron. lib. II. ad Olymp. 218 in Gieseler's K.-G. 3. Aufl. S. 115.

berufen können, da aus dem vorgesetzten Namen nicht folge, daß er von dem Clemens der christlichen Sage (so Baur) geschrieben ist. Aber von einem Clemens ist er also doch geschrieben? Warum soll es dann der bekannte nicht seyn? Weder die Geschichte noch Sage aus jener Zeit weiß ja nach Baur (S. 470) von einem anderen. Oder soll der Name des Clemens fingirt, der Brief untergeschoben seyn? Oder der Brief zwar wirklich ein Brief der römischen Gemeinde an die corinthische seyn, der erst auf dem Wege der Sage jenem Clemens, der so wie ihn die Sage kennt nie gelebt hat, zugeschrieben worden ist? Wie ist das denkbar bei einem Briefe, der im Namen der römischen Gemeinde geschrieben, von Anfang an so hoch gehalten worden ist und ein Zeugniß wie das des Dionysius, des Bischofs eben der Gemeinde, an die der Brief gerichtet ist, aus einer seinem Ursprunge so nahen Zeit (von etwa 50 Jahren) für sich hat? — Und sehen wir uns den römischen Clemens doch noch einmal darauf an, ob er ein Zerrbild jenes Flavius Clemens seyn kann? Baur behauptet (S. 472), der Tod dieses Clemens habe bei den Römern durch die schreckhaften Erscheinungen, die auf ihn folgten, großes Aufsehen erregt; um so mehr lasse sich seine große Bedeutung in der christlichen Sagengeschichte begreifen. Warum wird uns denn dann von dem Tode des römischen Clemens nichts in der christlichen Sage, wie Baur sich ausdrückt, erzählt? Gerade das Moment, dem er seine Größe verdankt, wird ganz verschwiegen. Bloß eine Tradition des vierten Jahrhunderts will wissen, daß er als Märtyrer gestorben sey.

Doch selbst mit dem Clemens der christlichen Sage, mit Baur zu reden, steht und fällt der Clemens des Philipperbriefs nicht. Denn dieser Clemens (worüber die Auslegung zu vergleichen ist) ist nicht in Rom, sondern in Philippi zu suchen; und wenn er auch eine Person mit dem nachmaligen römischen Bischof gewesen seyn sollte, so wird er demnach in unserem Briefe nicht als jener römische Clemens aufgeführt und behandelt. So fällt dann auch aller Grund weg, die Stelle 4, 22 *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* mit ihm in Verbindung zu setzen und daraus eine Verwandtschaft desselben mit dem kaiserlichen Hause zu folgern; was ja auch schon deshalb eine willkürliche Annahme ist, weil *ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* an

sich noch gar nicht Verwandte des Kaisers, sondern mindestens ebenso gut dienende Hausgenossen desselben bezeichnet. — Nun geht freilich unser Brief des hellen Lichtes wieder verlustig, das er durch den Clemens des D. Baur erhalten hat. Um ein neues Band des harmonischen Verhältnisses zwischen den beiden Repräsentanten der zur Zeit des nachapostolischen Verfassers noch feindselig innerhalb der Kirche einander gegenüberstehenden Parteien der Judenchristen und Heidenchristen zu knüpfen und so deren Verschmelzung zu fördern, wagt der Pseudapostel, aller geschichtlichen Ueberlieferung zum Trotz, aus dem Petrusjünger Clemens einen συνεργός des Paulus zu machen, und diesem weiß er dann bei all seinem conciliatorischen Interesse keine andere Stelle in seinem Briefe zu geben als die 4, 3, wo er ihn mit den λοιποὶ συνεργοί in eine Reihe stellt und von ihm nichts zu sagen weiß, als daß er wie jene Frauen, welche einer Zurechtweisung bedürfen, ein Kampfgenosse des Apostels gewesen sey (nicht sey, wegen des Aor.). Nicht einmal grüßen läßt ausdrücklich von ihm 4, 22 der Pseudapostel. Wer erkennt nicht, daß dieser Clemens eine ganz andere Rolle im Briefe spielen müßte, wenn Baur's Hypothese auch nur einigen Schein haben sollte! Oder bedürften wir wirklich erst dieser Hypothese, um die προκοπὴ τοῦ εὐαγγελίου 1, 12 und des Apostels freudige Stimmung, in die er seine Leser mit hineinziehen möchte, erklärlich zu finden? Wäre es nicht im Gegentheil unerklärlich, warum der Verfasser den Apostel nicht sagen läßt, was eigentlich der Grund seiner Freude ist, wenn sie doch erst aus der Beziehung auf den Clemens recht begriffen werden kann? Das ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι 1, 13 deutet doch nicht auf den Clemens hin; und die Freude, die der Apostel 1, 18 bezeugt, bezieht sich gar nicht auf den Eingang, den das Evangelium da oder dort findet, sondern darauf, daß Christus überhaupt verkündigt wird. Noch weniger hat das χαίρειν des Apostels an den anderen Stellen diese bestimmte Beziehung. Man entschließe sich nur zu der Annahme, die Verhältnisse seyen diejenigen gewesen, die der Brief schildert, ist denn nicht alles klar und in Uebereinstimmung unter sich? Kommt nicht erst durch Baur's Hypothese Unklarheit und Mißverhältniß hinein? Was Baur noch anführt, jene Getheiltheit des Gemüths zwi-

schen Leben und Tod 1, 21—24, so erklärt uns ja der Apostel den Grund seiner Ungewißheit, wenn er sich die Frage vorlege, was er wählen solle, ob Leben oder Sterben, hinlänglich durch die doppelte Rücksicht einmal auf sich und dann auf die Gemeinden 1, 23. 24. Unrichtig ist es, daß sein Gemüth zwischen Leben und Sterben getheilt gewesen; denn er weiß ja mit Bestimmtheit 1, 25, daß er am Leben bleiben wird. Und wenn er auch 2, 17 den Fall setzt, daß er geopfert wird, so weiß jeder, daß mit der Annahme des Falles εἰ καὶ σπένδομαι über das wirkliche Eintreten desselben noch gar nichts gesagt ist. Wenn aber Baur (S. 474) fragt, ob eine solche Getheiltheit des Gemüths für den Apostel bei einer so glänzenden Aussicht für die Sache des Evangeliums nicht weit weniger passe als für einen Verfasser, welcher das mit allen jenen Voraussetzungen so wenig harmonirende Ende des Apostels schon als wirkliche Thatsache vor sich sah: so stellen wir ihm gewiß mit viel mehr Recht die Frage entgegen, wie denn dieser Verfasser, der nach Baur das Ende des Apostels in eben dieser Gefangenschaft als wirkliche Thatsache vor sich hat, dazu kommt, den Apostel mit aller Bestimmtheit seine Befreiung aus dieser Gefangenschaft versichern zu lassen (1, 25)?

Schließlich hat Baur noch auf die ἐπίσκοποι und διάκονοι 1, 1 als einen Anachronismus hingewiesen. Ich halte es für unnöthig, hier auf diesen Punkt einzugehen, da er in der Einleitung zu den Pastoralbriefen erörtert, und die Unhaltbarkeit dieses Einwurfs nachgewiesen ist. Wie weit endlich mit den „auf eine so eigene räthselhafte Weise genannten Personen, der Euodia und der Syntyche, welche man wegen der Ermahnung zur Eintracht eher für zwei Parteien als zwei Frauen halten sollte,“ (wem können hier, wenn er nicht schon vorher an Parteien denkt, solche einfallen?) und „mit dem noch seltsameren σύζυγος“ ins Reine zu kommen ist, hat die Auslegung zu zeigen. Wahrscheinlicher ist doch wohl zum Voraus, nach dem sonstigen Inhalt des Briefs, daß es zwei Frauen, und der σύζυγος ein werther Mitarbeiter des Apostels gewesen sey, als daß die Euodia die judenchristliche, die Syntyche die heidenchristliche Partei vorstelle, und der σύζυγος γνήσιος nach den clementinischen Homilien Bezeichnung des Apostels Petrus sey. So Schwegler (Nachapost.

Zeitalter II. p. 135). Ich verweise noch hinsichtlich der Aechtheit auf die kurzen, treffenden Bemerkungen bei Neander a. a. O. 1. Bd. S. 526 ff. und bei Meyer im Commentar.

B. Integrität.

Haben wir länger bei dieser kritischen Untersuchung über die Aechtheit unseres Briefes zu verweilen für unsere Pflicht geachtet, so können wir bei diesem zweiten Punkte um so kürzer seyn. Die Frage, um die es sich hier handelt, und welche zuerst Heinrichs (N. T. ed. Koppe vol. VII. prolegg.) auf die Bahn gebracht und Andere (sein Recensent Jen. Litztg. 1805. No. 235, und Dr. Paulus, Heidlbg. Jahrbb. 1812) weiter verfolgt haben, ist die, ob unser Brief ein Ganzes sey, wie wir ihn jetzt vor uns haben, oder ob er aus zwei Briefen des Apostels an die Philipper, nach Heinrichs an einen weiteren und einen engeren Kreis, nach D. Paulus an die Gemeinde und die Bischöfe und Diakonen, zu einem Ganzen durch fremde Hand erst geworden sey.

Das einzig Scheinbare, was für diese Hypothese aus dem Briefe angeführt werden kann, ist die Stelle 3, 1. Aber löst denn diese Hypothese die Schwierigkeiten derselben? Beruht nicht Heinrichs' Befremden darüber, daß der Apostel nach der Grußformel, wie er meint, *τὸ λοιπὸν χαίρετε ἐν κυρίῳ*, neu anhebe, auf einem reinen Mißverständniß dieser Worte, und benimmt er nicht selbst damit seiner Hypothese allen Halt, daß er in den folgenden Worten *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν, ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρὸν κτλ.* nicht einmal bei der Beziehung auf den anderen Brief stehen bleibt, sondern den Nachdruck in *γράφειν* sucht und auf frühere mündliche Aeußerungen des Apostels recurrirt? Ohne hier schon über den richtigen Sinn der Worte 3, 1 etwas festsetzen zu wollen, muß man doch zugestehen, daß jene andere Hypothese von Grotius, Krause, Hoog, Rheinwald, wonach der Apostel mit *τὸ λοιπὸν* u. s. w. habe schließen wollen, später aber das Folgende noch hinzugefügt habe, die Schwierigkeiten ebenso gut löst, obwohl auch diese Annahme unnöthig ist, wie die Auslegung zu zeigen hat. — Weiter hat man noch durch die Berufung auf die Stelle bei Polycarp ep. ad Phil. cap. 3 *ὃς* (nämlich *Παῦλος*) *καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς* (Plur.) jener

Hypothese von zwei Briefen, einem exoterischen und esoterischen, nachzuhelfen gesucht. Man kann dagegen allerdings nicht die andere Stelle bei Polycarp Cap. 11 anführen: qui estis in principio epistolae ejus, wie van Hengel S. 11 und aus einem noch richtigeren Grunde Meyer S. 84 seines Commentars schon bemerkt haben; aber was berechtigt uns denn, wenn wir auch mit Meyer (Comm. S. 6 u. 84) den Pluralis ἐπιστολάς urgiren, daraus zu folgern, daß unser Brief aus zwei Briefen entstanden sey, und nicht vielmehr Paulus etwa bei Gelegenheit früherer Unterstützungen schon Briefe an die Philipper geschrieben habe, wie auch Hemsen (Der Apostel Paulus S. 691) annehmen zu müssen glaubt? Man sieht, auf wie schwachen Stützen diese Hypothese ruht. Wie armselig ist aber vollends, was man aus dem anderweitigen Inhalt des Briefs für sie beibringt! Wie so ganz ungegründet ist die von dem Ausdruck τέλειοι 3, 15 hergenommene Annahme eines exoterischen und esoterischen Inhalts des Briefs! Wie wenig stimmt zu dieser der Inhalt des Briefs! Wie wenig paßt sie namentlich für diesen Brief! Wie unwürdig des Apostels sind die Gründe, um deren willen er das, was er von den judaistischen Gegnern 3, 2 ff., was er von dem Geschenke 4, 10 ff., über die Euodia und Syntyche 4, 2 ff. sagt, nicht gegen die ganze Gemeinde ausgesprochen haben sollte! Wie wenig weiß man zu erklären, wie es zu einer so willkürlichen Combination zweier Briefe mit gewaltthätigen Umstellungen gekommen seyn soll; wie dieß Alles bereits von Anderen ausführlich erörtert worden ist. Vgl. Krause, An epist. ad Phil. in duas epp.... dispescenda sit. Regiom. 1811. Schott, Einl. S. 283 ff. Hemsen a. a. O. S. 680—694. Rheinwald S. 45—55. Hölemann S. 34—44. Matthies, Einl. S. 22 ff. u. A. Ich stimme vollkommen Credner, van Hengel und Anderen bei, daß die ganze Hypothese der Vergessenheit anheimzufallen verdiene.

Ueber Schrader's verwandte Ansicht in seinem Werke: Der Apostel Paulus. V. Theil, vgl. Hölemann, Einl. S. 59 ff.

§. 5. Literatur.

Ausführlich bei Rheinwald, Comm. S. 235—242. Hölemann S. 54—59.

Als specielle Bearbeitungen unseres Briefes möchten hier zu nennen seyn:

Storr, diss. exeg. in ep. ad Phil. Tub. 1783. J. G. Am Ende, Pauli Ap. ad Phil. ep. Viteb. 1798. J. F. Krause, observv. crit. exeg. Regiom. 1810. Rheinwald, Comm. über den Brief an die Phil. Berlin und Landsberg a. d. W. 1827. v. Flatt, Vorlesungen herausgeg. von Kling. Tüb. 1829. Matthies, Erkl. des Briefs Pauli an die Phil. Greifswald 1835. W. A. van Hengel, comm. perpet. in ep. ad Phil. Lugd. B. 1838. A. G. Hölemann, comm. in ep. D. Pauli ad Phil. Lips. 1839. A. Rilliet, comm. sur l'épître de l'ap. P. aux Phil. Gen. 1841. De Wette, in seinem exeget. Handbuch. 2. Aufl. Leipz. 1847. Meyer, krit.-exeg. Comm. 9. Abth. 1. Hälfte. Gött. 1847. Untersuchungen über einzelne Punkte sind an dem betreffenden Orte genannt. Eine praktische Auslegung haben wir von Passavant: Versuch einer prakt. Auslegung. Basel 1834.

Auslegung des Briefs an die Philipper.

---

§. 1. Zuschrift und Danksagung für den Glaubensstand der Leser.

(1, 1—11.)

Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, allen in Christo Jesu Geheiligten zu Philippi sammt Aufsehern und Helfern. Gnade u. s. w.

Wie in anderen Briefen (1 Cor. 1, 1; 2 Cor. 1, 1; Col. 1, 1; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; Philem. 1) eine oder auch mehrere Personen in der Zuschrift neben dem Apostel genannt werden, so auch hier der am häufigsten an solcher Stelle genannte Timotheus. Es setzt das immer einmal die Anwesenheit des so Genannten bei dem Apostel und für's zweite eine nähere persönliche Beziehung desselben zu den Angeredeten voraus; und die Nennung desselben in der Zuschrift soll besagen, daß er die in dem Briefe ausgesprochenen Gesinnungen und Anliegen des Apostels in Ansehung der Angeredeten mit dem Apostel theile. An eigentliche Mitbriefstellerschaft ist jedoch nicht zu denken, wogegen in unserem Briefe schon die durchgehends gebrauchte erste Person des Singularis 1, 3 ff. und Stellen wie 2, 19 ff. sprechen würden. Diese letztangeführte Stelle giebt uns zugleich Zeugniß von der innigen Theilnahme des Timotheus für die Gemeinde in Philippi, bei deren Gründung er ja bekanntlich (Apgsch. 16. 17) Gehilfe des Apostels gewesen ist; und seine

Erwähnung muß um so passender scheinen, da der Bri die baldige Ankunft des Timotheus bei der Gemeinde 1, 19 ff. Ob er auch Schreiber des Briefes gewesen i wir ganz dahingestellt seyn lassen.

Mit dem Prädicat δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ bezei der Apostel sich und Timotheus gemeinschaftlich; wä z. B. Col. 1, 1 sich als ἀπόστολος und Timotheus als φός bezeichnet. Man erkennt daraus nur so viel mit G der Apostel hat der Gemeinde gegenüber keinen Anlaß, stolisches Ansehen geltend zu machen; und in so fern Fehlen der Bezeichnung ἀπόστολος nicht zufällig. Und stimmt dieß mit dem Inhalt des Briefes, der durchwe innig persönlichen Verbindung der Gemeinde mit dem als seiner Grundlage ruht, und der seiner nächsten Ver nach ein Dankschreiben ist! Daß aber der Apostel, i sich dem Timotheus gleichstellt, diesem gleiches Ansehen schaffen suche, ist nicht zu begründen. Allen den G ten in Christo Jesu, d. h. eben durch diese Ge Geheiligten, gilt Zuschrift und Gruß. Ueber das τοῖ vgl. zu Röm. 1, 7. Mit Recht bemerkt dort Olshausen, da Ausdruck für das neutestamentliche Israel zugleich die I daß ein Princip höheren Lebens in die Christen gekom Das, was sie heiligt, ist die Gemeinschaft mit Christus; dieser sind sie geheiligt und die Sünde in ihnen im überwunden, wenn gleich der Sieg über dieselbe in d lichkeit nur ein allmählicher ist.

Daß auf dem πᾶσι (allen Geheiligten) ein Nachdr zeigt deutlich die Wiederholung dieses Wortes 1, 3. 7. gehen die Ausleger zu weit, wenn sie vermuthen, der habe dabei die Streitenden 2, 3 oder diejenigen im Sinn etwa nicht zu der übersandten Unterstützung beigesteuer und schließe sie durch den Ausdruck geflissentlich mit keinen Unterschied zu machen. Es ist vielmehr, wie auc annimmt, einfach der Affekt der Liebe darin zu erkennen

Die ἐπίσκοποι und διάκονοι werden nur hier vom besonders erwähnt. Wie wenig Grund die Kritik hat, d handenseyn dieser Aemter in der apostolischen Zeit zu be darüber vgl. die Einleitung zu den Pastoralbriefen.

dieser Stelle ersichtliche Identität der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι und die Mehrheit von ἐπίσκοποι sind außerdem unverkennbare Züge der apostolischen Zeit. Auffallend ist nur die namentliche Erwähnung dieser kirchlichen Personen gerade in diesem Briefe. Man hat diesen Umstand mit der Unterstützung, für welche im Briefe gedankt wird, in Zusammenhang gebracht: die Sammlung derselben sey durch die Vorsteher und Helfer betrieben worden; und daher die namentliche Erwähnung. Auch Meyer findet das wahrscheinlich. Nur muß man sich wundern, daß die Anerkennung dieser Bemühung von Seiten des Apostels nicht einen bezeichnenderen Ausdruck gefunden hätte. Auch gereicht dieser Ansicht die Stelle 2 Cor. 8. 9. nicht zur Bestätigung. Wird man den Grund nicht vielmehr in dem Zustand der Gemeinde zu suchen haben? Es lag ihr bei aller Treue des Glaubens die Versuchung zur Uneinigkeit in Folge eitler Selbstüberhebung sehr nahe. Setzt einerseits das Wirksamwerden des Amtes eine gewisse Einheit des Glaubens in der Gemeinde voraus, so daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn in Briefen, deren Absicht ist, die Gemeinde erst zum rechten Verständniß des Glaubens oder der rechten Einheit in demselben zu führen, des Amtes nicht gedacht wird: so ist andererseits gewiß, daß es gegen ein falsches Geltendmachen der eigenen Person kein heilsameres Gegenmittel geben kann als die Schranke des Amtes, dessen Anerkennung der Apostel ihnen hiermit nahe legt. Vgl. auch 2, 29.

Vers 2. „Gnade sey mit euch u. s. w." Der stehende Gruß des Apostels, den Olshausen zu Röm. 1, 7 bereits trefflich commentirt hat.

Vers 3—11. Des Apostels Gesinnung gegen die Gemeinde, wie sie sich in freudigem Dank gegen Gott 2—5, guter Zuversicht ihrethalben 6—8 und frommer Bitte für sie ausspricht 9—11.

Vers 3. Wie sonst, Gal. 1, 6 ausgenommen, in seinen Briefen an Gemeinden, beginnt auch hier der Apostel mit Dank gegen Gott für das Gute, das er bei der Gemeinde anzuerkennen hat: Ich danke meinem Gott bei der ganzen Erinnerung an euch. Mit dem τῷ θεῷ μου läßt er die Leser gleichsam in sein inniges Verhältniß zu Gott hineinschauen. Die Gemeinschaft mit Gott, wenn auch für Alle auf ein und derselben Grundlage ruhend, gestaltet sich für jeden individuell

Erwähnung muß um so passender scheinen, da der Brief bereits die baldige Ankunft des Timotheus bei der Gemeinde ankündigt 1, 19 ff. Ob er auch Schreiber des Briefes gewesen ist, müssen wir ganz dahingestellt seyn lassen.

Mit dem Prädicat δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ bezeichnet hier der Apostel sich und Timotheus gemeinschaftlich; während er z. B. Col. 1, 1 sich als ἀπόστολος und Timotheus als ὁ ἀδελφός bezeichnet. Man erkennt daraus nur so viel mit Gewißheit: der Apostel hat der Gemeinde gegenüber keinen Anlaß, sein apostolisches Ansehen geltend zu machen; und in so fern ist das Fehlen der Bezeichnung ἀπόστολος nicht zufällig. Und wie gut stimmt dieß mit dem Inhalt des Briefes, der durchweg auf der innig persönlichen Verbindung der Gemeinde mit dem Apostel als seiner Grundlage ruht, und der seiner nächsten Veranlassung nach ein Dankschreiben ist! Daß aber der Apostel, indem er sich dem Timotheus gleichstellt, diesem gleiches Ansehen zu verschaffen suche, ist nicht zu begründen. Allen den Geheiligten in Christo Jesu, d. h. eben durch diese Gemeinschaft Geheiligten, gilt Zuschrift und Gruß. Ueber das τοῖς ἁγίοις vgl. zu Röm. 1, 7. Mit Recht bemerkt dort Olshausen, daß in dem Ausdruck für das neutestamentliche Israel zugleich die Idee liegt, daß ein Princip höheren Lebens in die Christen gekommen sey. Das, was sie heiligt, ist die Gemeinschaft mit Christus; vermöge dieser sind sie geheiligt und die Sünde in ihnen im Princip überwunden, wenn gleich der Sieg über dieselbe in der Wirklichkeit nur ein allmählicher ist.

Daß auf dem πᾶσι (allen Geheiligten) ein Nachdruck liege, zeigt deutlich die Wiederholung dieses Wortes 1, 3. 7. 8. Doch gehen die Ausleger zu weit, wenn sie vermuthen, der Apostel habe dabei die Streitenden 2, 3 oder diejenigen im Sinne, welche etwa nicht zu der übersandten Unterstützung beigesteuert haben, und schließe sie durch den Ausdruck geflissentlich mit ein, um keinen Unterschied zu machen. Es ist vielmehr, wie auch Meyer annimmt, einfach der Affekt der Liebe darin zu erkennen.

Die ἐπίσκοποι und διάκονοι werden nur hier vom Apostel besonders erwähnt. Wie wenig Grund die Kritik hat, das Vorhandenseyn dieser Aemter in der apostolischen Zeit zu bezweifeln, darüber vgl. die Einleitung zu den Pastoralbriefen. Die an

Freude des Apostels an dieser Gemeinde veranlaßt hier noch einen weiteren Zusatz: er muß ihr noch sagen, daß er solche Bitte für sie mit Freude thue. Solche Fürbitte mit freudigem Herzen führt von selbst zum Dank und begründet somit das εὐχαριστῶ V. 3. (Der Art. τὴν δέησιν weist auf die vorangehende δέησις zurück.)

Vers 5. Nun erst bezeichnet er den Gegenstand seines Dankes, zu dem ihm die Erinnerung an sie in seinen Gebeten für sie Anlaß giebt, näher mit ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ κτλ.; denn ἐπὶ ist mit εὐχαριστῶ, nicht, wie neuerdings auch van Hengel und de Wette behauptet haben, mit δέησιν π. zu verbinden, weil sonst der Gegenstand des Dankes hier allein nicht näher bezeichnet wäre und weil ἄχρι τοῦ νῦν zu letzterer Auffassung nicht passen würde. Wie sonst bei solcher Danksagung eine specielle Seite hervorgehoben wird, so werden wir es auch hier zu erwarten haben. Es ist ihre κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον vom ersten Tage an bis jetzt, wofür der Apostel Gott dankt. Daß κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον nicht dasselbe ist wie τοῦ εὐαγγελίου, und man nicht übersetzen kann: quod participes facti estis evangelii, wozu schon ἄχρι τοῦ νῦν nicht paßt, versteht sich von selbst. Liegt doch sonst dem Verbum κοινωνεῖν die Verbindung mit εἰς nicht so nahe, daß man sich das εἰς als Umschreibung des Genitivs erklären könnte. Wir werden also, da wir diese Verbindung von κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγ. ablehnen müssen, wie die meisten Neueren zu übersetzen haben: wegen eurer Gemeinschaft in Beziehung auf oder für das Evangelium. Hierbei ist dann immer noch eine doppelte Auslegung möglich, je nachdem man das εἰς εὐαγγέλιον loser oder enger mit κοινωνία verbindet. Im ersteren Falle wird die κοινωνία von der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, dem liebevollen consortium der Philipper unter einander, wie Meyer es ausdrückt, verstanden und εἰς εὐαγγέλιον als hinzutretende nähere Bestimmung dieser Gemeinschaft aufgefaßt: „eine Gemeinschaft, deren Beziehungspunkt das Evangelium war." Dagegen scheint mir die Auslassung des Artikels vor εἰς εὐαγγέλιον zu streiten. So wie die Worte lauten, wollen sie zur Einheit eines Begriffes verbunden seyn. Vgl. Winer §. 19. 2. S. 155 ff. Auch das finde ich bedenklich, weil mit dem übrigen Inhalt des Briefes

3 *

streitend, daß der Apostel vor Allem die Einheit der Gemeinde in der Liebe mit Dank gegen Gott anerkennen soll. Man vgl. 1, 27 ff.; 2, 1 ff.; 4, 2 ff. Meyer verweist uns auf V. 9, wo das, was hier durch ἡ κοινωνία κτλ. ausgedrückt sey, geradezu als ἡ ἀγάπη ὑμῶν bezeichnet werde. Aber woher wissen wir, daß ἡ ἀγάπη ὑμῶν V. 9 von ihrer Liebe unter einander zu verstehen sey? Verbinden wir also εἰς τὸ εὐαγγέλιον mit dem vorangehenden κοινωνία zu einem Begriff, so werden wir bei dieser Gemeinschaft nicht an eine Gemeinschaft der Philipper unter einander, sondern an ihre Gemeinschaft mit allen denen zu denken haben, denen gleich ihnen die Sache des Evangeliums, d. h. seine Förderung und Verbreitung, am Herzen liegt. Diese thätige Theilnahme an der Sache des Evangeliums, aus inniger Liebe hervorgehend, ist auch gerade das, was die Gemeinde in Philippi von Anfang an auszeichnet; und der Apostel hat in der übersandten Unterstützung einen neuen Beweis dessen und somit Veranlassung, dieß hervorzuheben; nur darf man die Worte des Apostels nicht auf diese Veranlassung beschränken und überhaupt nicht bloß an ihre Geldunterstützungen denken. Mit allem, was an ihnen christlich ist, dienen sie der Sache des Evangeliums. Im Wesentlichen haben demnach Chrysostomus und Theophylakt den Sinn richtig aufgefaßt: ὅτι κοινωνοί μου γίνεσθε καὶ συμμερισταὶ τῶν ἐπὶ τῷ εὐαγγελίῳ πόνων. So auch van Hengel u. A. Μετ᾽ ἐμοῦ wäre nach unserer Auffassung in keinem Falle zu ergänzen, wie das Meyer gegen die ähnliche Erklärung bei Anderen einwendet. Denn nicht gerade um ihrer Gemeinschaft willen mit ihm, dem Apostel, wird er Gott gedankt haben, sondern dafür, daß sie zur Gemeinschaft derer gehören, denen die Förderung des Evangeliums am Herzen liegt. Dann aber bedurfte es keiner Ergänzung. (Für den Gebrauch des Wortes κοινωνία an u. St. vgl. Gal. 2, 9; Apgsch. 2, 42. Für εἰς τὸ εὐαγγέλιον in dem Sinne von Verbreitung des Evangeliums vgl. V. 12; 1 Cor. 9, 14 u. a.)

So dankt also der Apostel wegen ihrer Gemeinschaft für die Sache des Evangeliums. Er hat aber dabei nachträglich noch besonders anzuerkennen, daß solche κοινωνία bei ihnen vom ersten Tage an (an dem sie das Evangelium angenommen) bis zum gegenwärtigen Augenblick gefunden werde. Wie ganz andere

Erfahrungen hatte der Apostel an anderen Gemeinden gemacht! In dem ἄχρι τοῦ νῦν werden wir eine Beziehung auf den zuletzt erhaltenen Beweis, der in der übersandten Unterstützung bestand, zu erkennen haben. (Diese Worte ἀπὸ πρώτης — νῦν, so bezeichnend in der Verbindung mit ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ κτλ., werden bedeutungslos und matt, wenn man sie wie Meyer u. A. mit dem folgenden πεποιθώς oder mit εὐχαριστῶ verbindet, wogegen schon Rheinwald, van Hengel u. A. Das Fehlen des Artikels dürfte schwerlich entscheiden. Vgl. z. B. V. 26.)

Vers 6—8. Des Apostels Zuversicht ihrethalben.

Vers 6. Das ἄχρι τοῦ νῦν ist es, was den Blick des Apostels von der Gegenwart auf das letzte Ziel hinlenkt (ἄχρις ἡμέρας Χριστοῦ Ἰ.). Für das, was er ἄχρι τοῦ νῦν an ihnen wahrnimmt, dankt er Gott; hinsichtlich dessen, was zwischen dem ἄχρι τοῦ νῦν und dem letzten Ziele (der ἡμέρα Χριστοῦ) liegt, spricht er seine gute Zuversicht aus, die sich in seinem Herzen mit dem Danke verbindet. — Das Participium πεποιθώς darf man nicht als Motiv des Dankes, sondern nur als begleitenden Umstand auffassen: indem ich zuversichtlich eben dieses hoffe. Mit αὐτὸ τοῦτο ist ausgedrückt, daß eben das, was Grund seines Dankes ist, auch der Gegenstand seiner zuversichtlichen Hoffnung sey. Jedoch wird dieser Gegenstand jetzt allgemein als ein καλὸν ἔργον bezeichnet, und die göttliche Causalität desselben ins Auge gefaßt, da die Zuversicht des Apostels eben in dieser göttlichen Causalität, nicht in der Menschen schwachem Willen ihren Halt hat. Die auf den Gegenstand seiner Danksagung sich beziehende Zuversicht spricht also der Apostel aus, daß Gott, der Anfänger eines guten Werks in den Philippern, dieß auch hinausführen werde. Der Anfang eines guten Werkes in ihnen durch Gottes Gnade ist ihm das Unterpfand der Vollendung. (Ueber das dem ὅτι vorausgeschickte αὐτὸ τοῦτο vgl. Winer's Gramm. 5. Aufl. §. 23. 5. S. 186. Ἐναρχεῖσθαι außer unserer Stelle noch Gal. 3, 3. Ueber den unwesentlichen Unterschied des ἐναρχεῖσθαι vom verb. simpl. vgl. van Hengel oder Matthies. Ἐν ὑμῖν ist „in euch," in animis vestris, wie das folgende ὑπὲρ πάντων ὑμῶν beweist. So auch Meyer u. A.)

Zu Ende führen wird Gott was er Gutes angefangen; und das Ziel, das absolute, gegenüber dem relativen ἄχρι τοῦ

νῦν, ist die ἡμέρα Χριστοῦ Ἰησοῦ. Was darunter zu v
ist, kann nach dem Sprachgebrauch des Apostels kein
seyn: es ist der Tag, der ihn offenbart in seiner Her
der Tag seiner Parusie. Dieser Tag, ob nahe oder fern,
Alle, die Todten wie die Lebenden, der Tag der Entsc
(Vgl. V. 10.) Es setzt also unsere Stelle nicht nothwe
Nähe der Parusie voraus, wie Meyer u. A. annehmen.

Vers 7. Wie der Apostel für seine Person (ἐμοί)
ser Zuversicht ihrethalben komme, erklären uns nun V.
Der Grund davon liegt in seiner Liebe zu ihnen, wel
ihrer Art πάντα ἐλπίζειν (1 Cor. 13, 7) nicht anders k
solche Erwartung hegen. Als δίκαιον ἐμοί bezeichnet d
stel das τοῦτο φρονεῖν, d. h. als seinem persönlichen Ve
zu ihnen angemessen. Da der Satz Erläuterung (über
in diesem Sinn vgl. Winer §. 57. 4. S. 526) des Vor
den seyn soll, kann τοῦτο φρονεῖν sich nur auf die dor
sprochene Zuversicht beziehen und bezeichnet die ihr zu
liegende Gesinnung, ohne daß man mit van Hengel sofor
tere zu übersetzen hätte. Wie die Liebe des Apostels al
der der Gemeinde umfaßt, so gilt auch seine Zuversich
daher auch hier ὑπὲρ πάντων ὑμῶν vgl. mit V. 8.

Warum es für ihn δίκαιον ist, solche Erwartung ihr
zu hegen, motivirt er nun durch διὰ τὸ ἔχειν κτλ. M
hier gezweifelt, ob με oder ὑμᾶς als Subjekt zu betrach
Das Richtige ergiebt schon die Stellung der Worte, d
Schlußworte des Verses und namentlich V. 8, wo der
Gott zum Zeugen seiner Liebe gegen die Gemeinde
(Vgl. Winer §. 45. 6. S. 382, Matthies, van Hengel u
Er, der Apostel, trägt sie in seinem Herzen; un
liegt der Grund, daß er für seine Person nicht anders k
die ausgesprochene Zuversicht hegen. Aber es ist nicht bl
Liebe zu ihnen im Allgemeinen, was ihm solche Zuversich
sam zur Pflicht macht: diese Liebe zu ihnen hat darin n
besondere, diese Zuversicht fördernde Beziehung, daß sie d
zu solchen ist, welche mit ihm theilnehmen an der Gna
das Evangelium zu leiden und zu streiten. Ob dieses M
nehmen an der Gnade von Seite der Philipper ideell od
zu denken sey, ist schwer zu sagen. Die Vergleichun

V. 27—30 ist der letzteren Annahme günstig; der Context unserer Stelle dagegen scheint mir näher zu legen, dieses συγκοινωνεῖν von der Theilnahme der Liebe zu verstehen. So erst erklärt sich recht, warum es für den Apostel eine Pflicht der Liebe sey, solche Gesinnung hinsichtlich aller zu hegen. Stehen sie bei allem, was den Apostel trifft, zu ihm mit treuer Liebe und machen sie sich so in ihrer Liebe zu Mitgenossen an der Gnade, für's Evangelium zu leiden: so erklärt sich erst recht, wie es dem Apostel hinwiederum als Pflicht der Liebe erscheint, von ihnen jene oben ausgesprochene Zuversicht zu hegen. Bei dieser Auffassung wird man dann nicht umhin können, die Worte ἔν τε τοῖς δεσμοῖς μου zu συγκοινωνούς μου zu ziehen, und nicht zu ἔχειν. Daß der Apostel es als göttliche Gnade betrachtet für das Evangelium zu leiden und zu kämpfen, für welche Auffassung des τῆς χάριτος der Context an u. St. entscheidet, dafür vgl. V. 29. Mit ἔν τε τοῖς δεσμοῖς μου κτλ. bezeichnet der Apostel seine Lage einerseits als ein Leiden, andererseits als ein Wirken für das Evangelium; die letztere Seite dann doppelt sowohl als ἀπολογία Vertheidigung wie als Bekräftigung. (Τοῦ εὐαγγ. gehört natürlich zu beiden Nominibus, wie schon der Artikel lehrt. Beides, die Vertheidigung wie Bekräftigung des Evangeliums, ist nicht bloß von dem gerichtlichen Act, sondern als die währende Aufgabe des Apostels in seiner Gefangenschaft zu verstehen V. 16. In συγκοινωνούς μου hat συν seine Beziehung in μου. Die Wiederaufnahme von ὑμᾶς in πάντας ὑμᾶς theils wegen πάντας, theils zur Wiederanknüpfung, erklärt sich von selbst.)

Vers 8. Als seine Mitgenossen an der Gnade trage er sie in seinem Herzen, hat der Apostel so eben versichert: zur Bestätigung dessen nimmt er Gott zum Zeugen seiner Sehnsucht nach ihnen allen ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dieser letztere Zusatz weist zurück auf das συγκοινωνούς, das er als Motiv seiner Liebe bezeichnet hat; demnach ist seine liebende Sehnsucht nach ihnen allen nicht in einem bloß natürlichen Zuge der Herzen zu einander begründet, sondern sie wurzelt in einem Höheren. Es ist die Liebe Jesu Christi, mit der er die Seinen liebt, welche der Apostel im Herzen trägt und die in ihm solche Sehnsucht nach den Lesern weckt. Vgl. Bengel: in Paulo non

Paulus vivit, sed Christus; quare Paulus in Jesu movetur visceribus. (*Μάρτυς γάρ κτλ.* ebenso Röm. 1, 9; ähnlich 1 Theff. 2, 5. Treffend ist allerdings die Bemerkung des Chrysostomus: *οὐχ ὡς ἀπιστούμενος μάρτυρα καλεῖ τὸν θεὸν ἀλλ' ἐκ πολλῆς διαθέσεως κτλ.* — Das *ὡς* wird man besser als quantopere fassen. — *ἐπιποθῶ* ist nicht Liebe, sondern Sehnsucht, vgl. 2, 26 und Röm. 1, 11; 2 Cor. 9, 14; 1 Theff. 3, 6 u. a. In dem *ἐπι* liegt nicht eine Verstärkung des simpl., sondern es bezeichnet die Richtung. Vgl. Winer §. 30. 10. S. 233.— *σπλάγχνα* bekanntlich das hebr. רַחֲמִים, Winer §. 3. S. 39.)

Vers 9—11. Des Apostels Gebet für die Leser.

Was der Apostel mit Dank gegen Gott an seinen Philippern anzuerkennen hat, welch eine Zuversicht sich ihm mit diesem Dank verbinde, und wie viel Grund er gerade in seinem persönlichen Verhältnisse zu ihnen finde, solche Zuversicht ihrethalben zu hegen, haben V. 1—8 uns gelehrt. Aber neben dem Guten, das sie haben, findet sich auch Mangel. Und wie könnte die Liebe des Apostels, der Christi Herz in sich trägt, den Mangel verschweigen? So wird V. 9—11 die Liebe des Apostels zum Gebet, daß ihnen zu dem Guten, das sie haben, auch das noch werde, was ihnen fehlt. — Das Gute, das sie haben, bezeichnet er mit *ἡ ἀγάπη ὑμῶν*, was ihnen fehlt, als einen Mangel dieser Liebe an Erkenntniß und Unterscheidungsgabe, der dann nothwendig auch auf die Heiligung einen nachtheilig rückwirkenden Einfluß hat.

Betrachten wir die Worte des Apostels im Einzelnen, so ist vor Allem die unmittelbare Anreihung des *τοῦτο προσεύχομαι* an die vorangehende Versicherung seines liebenden Verlangens nach allen bezeichnend und läßt das folgende Gebet recht eigentlich als den Ausfluß der innigsten Liebe erscheinen. Das *τοῦτο* will recht nachdrücklich auf den Inhalt des Gebetes hinweisen. Dieser ist: *ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει κτλ.* — *Ἡ ἀγάπη ὑμῶν* — so bezeichnet der Apostel den Vorzug dieser Gemeinde. Haben wir oben zu V. 5, wo der Apostel das Anzuerkennende mit *ἡ κοινωνία ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγ.* bezeichnet, denen nicht Recht geben können, welche darunter die Liebesgemeinschaft der Philipper unter einander verstehen wollen, haben wir dann V. 7 die *συγκοινωνία* derselben mit dem

Apostel an der χάρις als das innerste Motiv der Liebe des Apostels zu ihnen erkannt, so werden wir hier, wo der Apostel das Gute an ihnen benennt, um daneben auch auf das Fehlende hinzuweisen, unter ἡ ἀγάπη ὑμῶν nicht die gegenseitige Liebe der Philipper, auch nicht die zum Apostel verstehen können, sondern eben die Liebe verstehen müssen, die in ihrer κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον, wie in ihrem συγκοινωνεῖν mit dem Apostel sich offenbart. Es ist vielmehr die durch die Predigt des Evangeliums in ihnen geweckte Liebe, die sich zunächst auf den Herrn, ebendamit aber auf alles bezieht, was ihm angehört und ihm dient, die Wurzel des christlichen Lebens; und es ist eben deßhalb bezeichnend, daß der Apostel nicht neben der Liebe etwa die Erkenntniß als ein ihnen Fehlendes, sondern als den relativen Mangel an ihrer Liebe selbst diese Erkenntniß benennt und um eine Zunahme derselben in diesem Punkte für sie bittet. Mehr und mehr noch, so bittet er, soll ihre Liebe reich werden an Erkenntniß: denn ohne alle Erkenntniß kann sie zwar nicht gedacht werden; aber es kommt auf das Maaß der Erkenntniß an, ohne welches die Liebe bei allem Drang des Herzens leicht vag wird und zu Verkehrtheiten führt, wofür die Beispiele in jeder Zeit nahe genug liegen. Vgl. Eph. 3, 18. 19 und in unserem Briefe 3, 8—10 und das dort Bemerkte. — Ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει soll ihre Liebe zunehmen. Das vielfach gedeutete αἴσθησις kann hier in seiner Verbindung mit ἐπίγνωσις und dem ganzen Zusammenhang nach nur von der Thätigkeit des inneren Sinnes, dem Wahrnehmen mit den inneren Sinnen (vgl. Passow u. d. W.) verstanden werden. Daher auch bei den LXX = דַּעַת, Prov. 1, 4 u. a. Während die ἐπίγνωσις in die Tiefe der Heilserkenntniß führt, wird αἴσθησις die richtige geistige Perception des in der Erfahrung gegebenen jedesmaligen Objektes seyn. Beides ist der Liebe zur rechten Krisis, dem δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα, nothwendig; schwerer möchte ihr das Letztere fallen. Ich stimme hierin der Erklärung Meyer's vollkommen bei. Das Ziel dieser Zunahme benennt uns das εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα: damit ihr prüfet, d. h. im Stande seyd zu prüfen die Unterschiede, nämlich was recht und unrecht ist. Vgl. Röm. 2, 18; 12, 2; 1 Thess. 5, 20. So die meisten neueren Ausleger; nur Meyer:

„um zu billigen das Vorzügliche," des Contextes wegen, der aber dazu keine Veranlassung giebt. Denn warum sollte ein rechtes Prüfen, wie wir es uns hier denken müssen, nicht als Zweck der Erkenntniß, und die εἰλικρίνεια als Folge dieser Prüfung bezeichnet seyn können, da ja die ἀγάπη bei dem allen Voraussetzung ist? (Περισσεύειν ἐν ist: „reich werden an," und ἐν weder „durch" noch „in Gemeinschaft," noch Bezeichnung der Art und Weise, wie de Wette will, weil die Liebe als solche nicht erkennen könne. Es ist aber hier nicht von der Liebe als solcher, sondern von der der Philipper die Rede. Man vgl. Stellen wie Röm. 15, 13; 2 Cor. 3, 9. 8, 7; Col. 2, 7; wogegen die von de Wette beigebrachten nichts beweisen.)

Vers 10. Bei dieser Zunahme an sittlicher Krisis ist die Frucht davon in Gesinnung und Leben, die Lauterkeit und Unanstößigkeit für den Tag Christi, die Endabsicht, welche der Apostel im Auge hat. Wir haben hier dieselbe praktische Tendenz vor uns, welche uns in den Pastoralbriefen gegenüber einem sittlich unfruchtbaren Treiben allenthalben entgegentritt.

(Εἰλικρινεῖς lauter, von εἵλη und κρίνω abgeleitet, vgl. 1 Cor. 5, 8; 2 Cor. 1, 12; 2, 17. Ἀπρόσκοποι unanstößig in passivem Sinne = tadellos; so noch Apgsch. 24, 16. Anders 1 Cor. 10, 32. Doch wollen van Hengel und Meyer den activen Gebrauch auch an u. St. geltend machen, für welche er fern liegt. — Εἰς ἡμέραν ist Bezeichnung der Bestimmung: für den Tag Christi als den Tag der Entscheidung, vgl. zu V. 6 dann 2, 16; Eph. 4, 30 u. a.; somit von ἄχρις verschieden.)

Vers 11. Lauter und unanstößig sollen sie seyn für diesen Tag der Entscheidung: das können sie aber nur seyn, wenn sie erfüllt sind mit Frucht der Gerechtigkeit. Die negative Seite setzt immer die positive voraus; ein Grundsatz, der für das christliche Leben von großer Wichtigkeit ist. Unter dem καρπὸς δικαιοσύνης werden wir nach den ähnlichen Verbindungen, wie καρπὸς τοῦ πνεύματος Gal. 5, 22, τοῦ φωτός Eph. 5, 9, Frucht der Gerechtigkeit als Produkt dieser zu verstehen haben; und bei δικαιοσύνη nicht an die justificatio zunächst, sondern an den mit ihr gegebenen neuen sittlichen habitus des Menschen zu denken haben, in welchem „der Mensch καρποφορεῖ τῷ θεῷ ἐν καινότητι πνεύματος Röm. 7, 5 f.;" vgl. Meyer, der für

diese Bedeutung von δικαιοσύνη auf Eph. 5, 9; Röm. 6, 13, 18; 14, 17 u. a. verweist.

Der Apostel fügt hinzu: τὸν διὰ Ἰ. Χ.: denn diese Frucht sammt ihrem Boden (δικ.), dessen Erzeugniß sie ist, ist Ausfluß des Lebens Christi in den Seinigen. Ich bin der Weinstock; ihr seyd die Reben Joh. 15, 45; Gal. 2, 20 u. a. Silvestres sumus oleastri et inutiles, donec in Christum sumus insiti, qui viva sua radice frugiferas arbores nos reddit, sagt Calvin. — Εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ „zur Ehre und zum Lobe Gottes," zu verbinden mit πεπληρωμένοι. Vgl. 1 Cor. 10, 31; Eph. 1, 6 u. a. (Die Lesart καρπὸν — τὸν διὰ κτλ. verdient vor der anderen καρπῶν — τῶν nach den kritischen Autoritäten unbedingt den Vorzug. Ueber diesen Accus. vgl. Winer §. 32, 5. S. 261.)

§. 2. Des Apostels Nachricht über sich.

(Kap. 1, 12—26.)

Das Erste, wozu der Apostel nach diesem Eingange übergeht, ist, den Philippern Nachricht über sich, den Apostel, zu geben, der um des Evangeliums willen in Banden liegt. Wie verräth uns hier jeder Zug den Apostel! Wie tritt in den Nachrichten, die er giebt, das Persönliche hinter der großen Aufgabe seines Lebens zurück! Wenn nur Christus verkündigt wird — καὶ ἐν τούτῳ χαίρω· ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι. Für seine Person ist es ihm gleich, ob durch sein Leben oder seinen Tod Christus verherrlicht wird. — Der rasche Uebergang zu diesen Nachrichten über sich läßt uns vermuthen, daß das, was er schreibt, Antwort auf geschehene Anfrage ist. Wie könnten wir es uns auch anders denken, als daß die Gemeinde, die dem gefangenen Apostel Unterstützung sendet, Nachricht über ihn zu erhalten gewünscht hat! Diese Nachrichten sammt dem Danke für die erhaltene Liebesgabe soll ihr Abgesandter, Epaphrodit, hiermit überbringen. Hat uns ja doch schon der Eingang V. 5 und namentlich V. 7 gelehrt, welchen Antheil die Philipper an dem Apostel nahmen; und schon in dieser Beziehung müssen wir es natürlich finden, daß der Apostel sofort über sich Nachricht giebt.

Zunächst Vers 12—18 theilt der Apostel mit, welche unerwarteten Folgen seine Gefangenschaft für die Verkündigung

des Evangeliums herbeigeführt habe. Für's erste sey der Grund seiner Gefangenschaft und damit Christus im Prätorium und außerhalb desselben bekannt geworden; sodann sey der Muth zur Verkündigung des Evangeliums dadurch gewachsen. Daß Einige durch feindselige Motive gegen seine Person bei der Verkündigung des Evangeliums geleitet werden, könne seine Freude darüber, daß Christus verkündigt werde, weder jetzt noch in Zukunft stören — *καὶ ἐν τούτῳ χαίρω· ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι.* Denn (V. 19—24) ihm hänge sein Heil weder vom Leben noch vom Tode des Leibes ab: denn das Leben sey ihm Christus, und der Tod führe ihn hin zu ihm. Für das Letztere spreche sein Herz, das sich sehne, bei Christo zu seyn; für das Leben die Rücksicht auf Andere. Für dieß Letztere werde auch, wie er mit Gewißheit voraussieht V. 25. 26, die Entscheidung ausfallen. Er werde bleiben bei ihnen, zu ihres Glaubens Förderung und Freude, und sie wieder sehen.

Vers 12. Die Summe dessen, was der Apostel seinen Lesern mitzutheilen hat, liegt in den Worten *τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγ. ἐλήλυθεν.* Seine Umstände (vgl. Col. 4, 7) — er meint die Gefangenschaft und was daran sich knüpft — seyen vielmehr (*μᾶλλον* im Gegensatz zu der Besorgniß, welche sie einflößen konnten, Winer §. 36. 3. S. 279) zur Förderung des Evangeliums, d. h. seiner Verkündigung, gediehen. (Zu *προκοπή* Fortgang, Förderung vgl. V. 25 und 1 Tim. 4, 15. *Ἐλήλυθεν* = cessit Apgsch. 19, 27; Sap. 15, 5.)

Vers 13. Als gedeihliche Folge seiner Gefangenschaft bezeichnet der Apostel erstlich das Offenbarwerden seiner Banden *ἐν Χριστῷ.* — *Φανεροὺς ἐν Χ.* ist enge zu verbinden: denn darin liegt der Fortschritt des Evangeliums, nicht daß seine Gefangenschaft bekannt geworden, sondern daß sie in Christo bekannt geworden ist, d. h. in ihrem Zusammenhang mit Christus, in dem sie ihren Grund hat. Die Frucht davon ist, *Χριστὸς καταγγέλλεται.* So, schreibt er, sind seine Bande offenbar geworden *ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι.* Haben wir sonst keine Ursache, von der Annahme abzugehen, daß Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft schreibt (worüber die Einleitung §. 3 zu vgl.), so können wir unter dem *πραιτώριον* nur die castra praetorianorum (vgl. Suet. Tib. 37),

nicht den kaiserlichen Palast, wie 4, 22 unter οἰκία Καίσαρος, verstehen. Wie gerade hier die Banden Pauli ἐν Χριστῷ offenbar werden konnten, erklärt uns Apgsch. 28, 16 ff. So auch Olshausen, mit der Bemerkung, daß der kaiserliche Palast in Rom nie praetorium heißt. (Die Literatur über diesen Punkt vgl. bei Hölemann S. 45, Meyer S. 21. u. zu 4, 22.) — Καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι — damit können in diesem Zusammenhang nur alle übrigen, nicht im Prätorium Befindlichen, gemeint seyn. Liegt, wie wir gesehen haben, der Nachdruck auf ἐν Χριστῷ, so wird der Gedanke nicht seyn, wie er gewöhnlich gefaßt wird, daß alle in Rom von seiner Gefangenschaft und deren Grund hören, sondern daß allen, zunächst im Prätorium, aber auch außerhalb desselben allen, so viele davon hören, der Grund derselben offenbar wird.

Vers 14. Eine weitere Frucht seiner Gefangenschaft für die Sache des Evangeliums nennt uns dieser Vers. „Die Mehrzahl der Brüder gewinnt es über sich, im Herrn vertrauend auf meine Banden, nur um so mehr furchtlos das Wort zu verkündigen.“ Unter den ἀδελφοί sind Mitarbeiter des Apostels zu verstehen. Ἐν κυρίῳ ist mit Winer (§. 19. 2. S. 157), der uns auf Gal. 5, 10; 2 Thess. 3, 4 verweist, Meyer u. A. nicht zu ἀδελφῶν, sondern zu πεποιθότας zu ziehen, wo es „allein wahre Bedeutung hat.“ Ihr Vertrauen fließt aus der Gemeinschaft mit dem Herrn. Die Banden des Apostels aber sind Gegenstand ihres Vertrauens, nicht bloß als ein ermunterndes Beispiel von Standhaftigkeit, sondern wie Meyer erklärt: „als eine thatsächliche Gewähr von der ganzen Wahrheit, Kraft und Herrlichkeit des Evangeliums.“ — Περισσοτέρως nur um so mehr, nicht: mehr als vorher, sondern in dem Zusammenhang mit der προκοπή, die aus der Gefangenschaft erwächst: mehr als wenn ich nicht gefangen wäre. So auch Meyer. Περισσοτέρως ist mit dem nächststehenden τολμᾶν zu verbinden.

Vers 15 ff. Τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον fährt der Apostel fort und berichtet seinen Lesern von einer schmerzlichen Erfahrung, die er hinsichtlich der Verkündigung des Evangeliums zu machen hat. Diese τινές können nicht ein Theil der V. 14 genannten Brüder seyn; wogegen schon der Ausdruck τινές, nicht οἱ μέν, und das καί in seiner Rückbeziehung auf das Vorangehende streitet. Vgl. van Hengel zu d. St. Was sind das

für Gegner? Nehmen wir hier gleich zusammen, was uns V. 15—18 über sie an die Hand geben. Ihre Motive sind Neid gegen den Apostel, Streit- und Ränkesucht, Motive persönlicher Art, wie auch die Gegensätze (δι' εὐδοκίαν — ἐξ ἀγάπης) beweisen, aus unlauterer Gesinnung stammend (οὐχ ἁγνῶς, was hier nicht vom Inhalt ihrer Predigt, sondern nur von ihrer Gesinnung verstanden werden kann). Ihre Absicht dabei ebenso persönlich, wie ihr Motiv (οἰόμενοι θλίψιν ἐπιφέρειν τοῖς δεσμοῖς μου). Gleichwohl (V. 18) freut sich der Apostel auch ihrer Verkündigung, wenn sie auch dieselbe als Mittel ihrer Feindschaft gegen den Apostel brauchen. Diese Freude des Apostels wäre aber unerklärlich, wenn das Evangelium nicht unverfälscht von ihnen gepredigt würde. Dieser letzte Punkt will sich mit der gewöhnlichen Ansicht, welcher auch de Wette und Meyer beipflichten, wonach judenchristliche Gegner zu verstehen sind, nicht vertragen. Der Apostel macht hinsichtlich der Verkündigung Christi (V. 18) keinen anderen Unterschied als εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, und Alles, was wir über die Motive und die Absichten dieser Gegner erfahren, ist so persönlicher Art, daß wir zu der Annahme genöthigt sind: wir haben hier nicht judenchristliche Gegner, sondern solche vor uns, die Christum zwar in Uebereinstimmung mit der Lehre des Apostels predigen, aber mit ihrer Predigt dem Apostel aus persönlichem Hasse zu schaden trachten. Vgl. van Hengel S. 79: atque hoc ipsum . . . non de hominibus sumendum est, qui superstitionem Judaeorum cum doctrina Christiana confuderunt. Wir hätten dann freilich hier einen Zug, der zu dem idealen Bilde der apostolischen Kirche, das sich gegenwärtig Viele machen, nicht passen würde. (Ueber διὰ φθόνον vgl. Winer §. 53 c. S. 475.) Den erstgenannten τινές (V. 15) stellt der Apostel Andere gegenüber, von denen er sagt, daß sie δι' εὐδοκίαν Christum verkündigen. Εὐδοκία als Gegensatz zu διὰ φθόνον καὶ ἔριν wird als Wohlwollen gegen den Apostel aufzufassen seyn. Dazu paßt auch, was folgt (V. 16), am besten. So auch Meyer. Unter diesen τινές sind der Sache nach die (V. 14) Genannten sammt und sonders zu verstehen; wie Meyer mit Recht gegen van Hengel geltend macht. (Diese Bedeutung von εὐδοκία hat Fritzsche im Comm. zum Römerbrief II. S. 372 nachgewiesen.)

Vers 16 u. 17 beschreiben nun diese doppelte Art der Verkündiger Christi näher, und zwar in umgekehrter Ordnung: *οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης*, entsprechend den letztgenannten *τινές*, und V. 17 *οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας*, den ersteren entsprechend. Beides, das *οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης*, wie das gegenüberstehende *οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας*, ist als Subject des Satzes zu betrachten, was bei dem zweiten Gliede von selbst in die Augen fällt; eben deßhalb aber auch bei dem ersten angenommen werden muß. Mit dieser Subjectsbezeichnung faßt dann der Apostel das vorher über sie Gesagte zusammen. Das Neue liegt in der näheren Charakteristik ihrer Beweggründe. — *Οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης* sc. *ὄντες* (vgl. Röm. 2, 8; Gal. 3, 7), die von Liebe Geleiteten predigen Christum (aus V. 15 zu ergänzen), weil sie wissen, *ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι*. Der Sinn dieser Worte wird verschieden gedeutet. Die Einen: weil sie mich in Ausübung des Apostelamtes verhindert sehen und mich daher zu unterstützen suchen. Andere: weil sie in mir den von Gott berufenen Vertheidiger des Evangeliums erkennen und lieben, und in meiner Gefangenschaft eine von Gott geordnete, für die Sache des Evangeliums erfolgreiche Katastrophe sehen. So de Wette. Zunächst wird anzuerkennen seyn, daß *ἀπολογία* hier nichts anderes als V. 7 seyn kann, also nicht Theilbestimmung des Begriffes Apostelamt oder gar Bezeichnung desselben. Sodann darf nicht übersehen werden, daß der Nachdruck in jedem Falle auf den Worten *εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου* ruht, auch wenn wir *κεῖμαι* übersetzen: in Banden (van Hengel: in miseria) liegen. Denn nicht das *κεῖμαι* ist es, was die Einen wissen und die Anderen nicht wissen oder wissen wollen, vgl. V. 17. Damit fällt jene Erklärung von selbst weg, welche in der Verhinderung des Apostels, sein Amt auszuüben, das Motiv jenes *κηρύσσειν* findet; das Motiv kann dann nur seyn, wie es de Wette bezeichnet, daß sie in dem Apostel den Vertheidiger des Evangeliums erkennen. Wie ganz ungeschickt wäre der Ausdruck des Apostels in jenem Falle! *Κεῖμαι* wird, wie Luc. 2, 34; 1 Thess. 3, 3; 1 Tim. 1, 9, bedeuten: ich bin bestimmt, verordnet; denn, wie Meyer richtig bemerkt, die Vorstellung des Darniederliegens in Fesseln, welche *κεῖμαι* ergäbe (vgl. Passow's Lex. u. d. W.) entspricht der Lage Pauli nicht.

Vers 17. Die andere Klasse οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας — die Ränkesüchtigen (Fritzsche ep. ad Rom. 1. p. 143). Sie kündigen Christum an nicht in lauterer Absicht, οὐχ ἁγνῶς; wie oben bemerkt, nicht vom Inhalte der Ankündigung, sondern der Gesinnung zu fassen, die sie leitet. Wahres kommt aus unlauterem falschem Herzen, wie aus dem folgenden Particip οἰόμενοι hervorgeht, welches das οὐχ ἁγνῶς dahin explicirt, daß sie meinen (= wähnen V. 18), Drangsal seinen Banden zu erwecken. Diese θλῖψις ist nicht innere Kränkung (vgl. V. 18 ff.); sondern sie suchten durch ihre Predigt die ohnedem schon schlimme Lage des Apostels (τοῖς δεσμοῖς μου) noch zu verschlimmern; de Wette meint, indem sie ihn bei den Juden als Feind des Gesetzes darstellten, ähnlich Meyer. Aber würde das Paulus mit Χριστὸν καταγγέλλειν bezeichnet haben? Sind diese Verkündiger, wie oben gezeigt ist, rein persönliche Gegner, ehrgeizige Menschen und darum Neider des Apostels, so werden wir dabei bleiben müssen, daß sie durch die Verbreitung des Evangeliums den Haß der Feinde, nicht eben des Nero, sondern vielleicht der Juden, gegen Paulus reizen und dadurch seine Lage verschlimmern wollten. (Kritisch ist noch zu bemerken, daß die Umstellung von V. 16 u. 17, wonach die οἱ ἐξ ἐριθείας zuerst genannt würden, mit Recht seit Griesbach von den Meisten verworfen wird, nach codd. ABDEFG u. a. [vgl. Tischendorf zu d. St.]. Auch der bessere Anschluß von V. 18 spricht für unsere Anordnung. Statt ἐγείρειν geben ἐπιφέρειν D*** EK u. a., während AB D* FG al. für ἐγείρειν entscheiden.)

Vers 18. Die Absicht dieser Gegner scheitert, auch wenn sie äußerlich gelingen sollte (sie gelingt aber nicht V. 25), an des Apostels Sinn, der einzig darauf gerichtet ist, daß Christus angekündigt wird, gleichviel, welche Privatabsicht sich damit verbinde. — Τί γάρ (vgl. Röm. 3, 3) fragt der Apostel. Nicht: denn wie? mit Rückbeziehung auf V. 12, sondern: wie denn? wie nun? Die verneinende Antwort liegt schon in der Frage, daß dieß nichts zu sagen habe. Die bejahende Antwort giebt πλήν = außer daß Christus verkündigt wird παντὶ τρόπῳ, und dieser πᾶς τρόπος wird dann durch εἴτε — εἴτε näher bestimmt: sey es zum Vorwand oder mit Wahrheit. De Wette gesteht zu und mit ihm stimmt auch Meyer überein, obwohl er judenchristliche

Gegner versteht, daß hier vom Inhalt der Lehre dieser Leute keine Rede sey, und sucht die Milde, mit der der Apostel sich über sie äußert, daraus zu erklären, daß sie nicht eine von ihm gestiftete Gemeinde verwirrten, und daß dem Apostel die Wichtigkeit der Verbreitung des Evangeliums auch in judaistischer Fassung in seiner damaligen Lage einleuchten mußte. Daß das der Sinn des Apostels nicht war, lehrt 3, 2 ff. aufs Deutlichste; und daß ihm die Verwirrung der römischen Gemeinde weniger am Herzen lag, dagegen möchte der Römerbrief das beste Zeugniß seyn. Wie doppelzüngig mußte auch der Apostel den Philippern erscheinen, wenn sie sein Urtheil über dieselben Gegner an unserer Stelle mit dem 3, 2 ff. gefällten verglichen. Man sieht, in welche Schwierigkeiten die Annahme judaistischer Gegner verwickelt, zumal, wie de Wette gleichfalls zugesteht, nicht christliche Lehrer mit unbefangener Anhänglichkeit an den Judaismus (so Rilliet und Müller), sondern recht eingefleischte Judaisten, erbitterte Gegner des Apostels, hier angenommen werden müßten. Wenn gesagt wird, daß Pauliner dem Apostel nicht entgegengewirkt haben würden, so ist soviel freilich richtig, daß sie es nicht als Pauliner gethan haben können. Aber unsere Stelle deutet ja eben nur auf die persönlichen Motive des Ehrgeizes und des daraus entspringenden Neides sammt der Streit- und Ränkesucht hin. Es müßte also bewiesen werden, daß es damals nicht ebenso gut wie jetzt Menschen geben konnte, die in der Verkündigung des Evangeliums nur eigene Ehre suchten (vgl. 2, 21), und deren Herz von der Wahrheit, die ihr Mund verkündigte, fern war.

Καὶ ἐν τούτῳ χαίρω· ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι, fährt der Apostel fort. Darüber, daß Christus in jeglicher Weise verkündigt wird, freut er sich jetzt; aber auch künftig wird er sich trotz aller Machinationen darüber freuen. (*Ἀλλά* hebt die folgende Gedankenreihe an.) In dieser Grundstimmung der Freude, welche den ganzen Brief durchdringt, stört ihn das Treiben seiner Gegner nicht nur nicht, sondern es fördert sie, sofern sie Christum verkündigen. Es ist das Herz eines Apostels, in das wir hier blicken.

Vers 19. Aber ich werde mich auch freuen, hat der Apostel gesagt; und diesen Gedanken, daß auch in Zukunft seine

Gegner ihm seine Freude nicht rauben werden, begründet er nun weiter, so zwar, daß er zunächst dahingestellt seyn läßt, was sein weiteres Loos seyn werde, ob seine Gegner ihre Absicht (θλῖψιν ἐγείρειν) erreichen werden oder nicht: er weiß nur so viel, daß das V. 18 Genannte ihm zum Heil gereichen wird, es mag nun Tod oder Leben sein Loos seyn; von dem einen so wenig wie von dem andern hänge sein Heil und damit seine Freude ab. Er selbst wisse nicht, was er von beiden wählen solle. Für seine Person wünsche er abzuscheiden; in Rücksicht auf Andere, zunächst seine Leser, müsse er wünschen noch länger zu leben. Wie sicher ist da der Apostel seines ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι! Aber er weiß auch V. 25 (indem er die im Vorangehenden absichtlich festgehaltene Ungewißheit fallen läßt), daß das ἀναγκαιότερον eintreten und er zu ihrem Frommen am Leben bleiben wird; aber darauf ruht sein χαρήσομαι nicht.

Bei dem τοῦτο V. 19 läßt sich nur dasselbe verstehen, was V. 18 mit ἐν τούτῳ bezeichnet war: die Verkündigung Christi in jeglicher Weise, auch ἐν προφάσει. Ganz willkürlich ist es, auf V. 17 damit zurückzugehen. So auch Meyer gegen de Wette u. A. — Auch diese Predigt des Vorwandes wird ablaufen ihm zum Heile. (Vgl. zu ἀποβ. Luc. 21, 13. Oft bei den LXX.) Worin dieß Heil (σωτηρία) besteht, sagt uns V. 20. Dieß Heil aber wird ihm vermittelt durch das Gebet seiner Philipper und die Darreichung des Geistes Jesu Christi. Meyer will Letzteres als ein von τῆς ὑμῶν abhängiges Moment nehmen, so daß die ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος von den Philippern geleistet wird, und beruft sich auf das Fehlen des Artikels. Allein Winer, auf den er verweist, belehrt §. 18, 5. S. 148, daß hier beim zweiten Hauptwort die Wiederholung nicht nothwendig sey, da beide Nomina durch ihren Genitiv ohnehin aus einander treten. Fürbitte ist das eine, Darreichung des Geistes Jesu Christi das andere Mittel, wodurch dem Apostel jene σωτηρία zu Theil wird. Wie hoch hier der Apostel die Macht der Fürbitte anschlägt, wenn selbst er, der Apostel, davon seine σωτηρία abhängig macht, fällt in die Augen. Was ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος anlangt, möchte wohl bei der Auffassung zu bleiben seyn, welche Gal. 3, 5 an die Hand giebt, wonach τοῦ πνεύματος Objekt der ἐπιχορηγία ist. (Ueber den Ausdruck ἐπιχορηγία,

von den Choragen hergenommen, wonach ein reichliches Spenden gemeint ist, vgl. Winer zu Gal. 3, 5; Harleß zu Eph. 4, 16.) Daß der Ausdruck nach unserer Fassung das Fehlen des Geistes voraussetze, und darum vom Apostel nicht gebraucht werden konnte, ist ebensowenig richtig, als wenn man das etwa vom Ausdruck πλήρης τοῦ πνεύματος Apgsch. 7, 55 behaupten wollte. Wenn Ausleger die Fürbitte und die Darreichung des Geistes als Ursache und Wirkung betrachten, so ist so viel richtig, daß die Fürbitte der Philipper keinen andern Inhalt im Ganzen haben konnte; aber die ἐπιχορηγία erscheint hier als selbständiges Glied und eben damit nicht als Wirkung der Fürbitte.

Vers 20. Diese Erwartung, die der Apostel hier ausgesprochen hat, steht in Einklang mit einer Gesammthoffnung desselben und wird durch diese begründet: κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου κτλ. — ἀποκαρ. außerdem Röm. 8, 19 (von ἀπό und καραδοκέω, capite erecto specto, abgeleitet): Harren, „gemäß meiner Erharrung und Hoffnung." Die Hoffnung liegt dem Harren zu Grunde. Beides geht darauf, daß er in keinem Stücke (vgl. V. 28 ἐν μηδενί) werde zu Schanden werden, sondern wie immer, so auch jetzt Christus an seinem Leibe werde verherrlicht werden. Nach dieser bei ihm feststehenden Hoffnung weiß er, was er V. 19 ausspricht. — Αἰσχύνεσθαι heißt hier wie sonst zu Schanden werden, d. h. „das nicht erreichen, worin man seinen Ruhm, seine Ehre, den Zweck seines Lebens findet." (De Wette.) Und dieser Zweck ist ihm Christus; daher der Gegensatz: Χριστὸς μεγαλυνθήσεται. Dieß lehrt der Sprachgebrauch: bei den LXX. = בּוֹשׁ, Ps. 34, 4. 29 u. a., im N. T. Röm. 9, 33; 2 Cor. 10, 8; dann der Zusammenhang mit dem Vorangehenden und der Gegensatz des Nachfolgenden (μεγαλυνθήσεται), so daß alle Erklärungen abzuweisen sind, welche auf der Uebersetzung ruhen: ich werde mich nicht zu schämen haben, es sey nun wegen des eigenen Betragens oder des Anderer, oder der Umstände u. s. w. — ἀλλὰ μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου. Wenn dieß die Gegner erreichen könnten, daß Christus an ihm nicht verherrlicht würde, dann wäre es mit des Apostels Freude und seiner σωτηρία aus; aber das können sie eben nicht: denn Leben oder Tod (was das Schlimmste ist, das dem Apostel zugefügt werden kann) sind nur verschie-

dene Wege dieser Verherrlichung an ihm (εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου). Aus diesem letzten Zusatz erklärt sich ἐν τῷ σώματι von selbst: es handelt sich vom Leben oder Sterben des Leibes. (Zu μεγαλυνθήσεται vgl. Luc. 1, 46; Apgsch. 10, 46 u. a. vgl. mit Phil. 1, 11. Rilliet's Auffassung vom Wachsen Christi in dem Apostel nach Gal. 2, 20 wird schon durch ἐν σώματι unmöglich.) — Wir haben nur noch das ἐν πάσῃ παῤῥησίᾳ ins Auge zu fassen. Es gehört offenbar mit zu der Antithese des οὐκ αἰσχυνθήσομαι (Meyer u. A.) und würde bei einer activischen Fassung des Satzes vollkommen klar seyn: „ich werde Christum verherrlichen ἐν πάσῃ παῤῥησίᾳ;" damit ergiebt sich der Sinn für die passivische von selbst; nur scheint mir wird von den Auslegern darin gefehlt, daß sie an der Bedeutung: Freimüthigkeit, festhalten, die zu διὰ θανάτου nicht paßt. Es ist Freudigkeit, wie z. B. Eph. 3, 12; Hebr. 3, 6 u. a. Vgl. Harleß zu der erst angeführten Stelle. In dem πάσῃ erkennt Meyer richtig eine antithetische Rückbeziehung auf ἐν οὐδενί. Gegen Hölemann's Ansicht, wonach παῤῥησία die freimüthige Predigt der Lehrer V. 15 ff. bezeichnet, vgl. Meyer.

Vers 21 geht begründend auf die letzten Worte des vorigen Verses ein: εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. Für die Verherrlichung Christi, und eben damit für seine σωτηρία ist das ihm gleich: denn für mich, fährt er fort, ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn. Den einen Fall angenommen, daß der Apostel noch länger zu leben hat, ist für ihn (ἐμοί mit Nachdruck) das Leben Christus, d. h. sein Leben geht darin auf, Christo, der Verkündigung Christi zu dienen; wie Bengel sagt: quicquid vivo Christum vivo; vgl. Gal. 2, 20; im anderen Falle, daß er sterben muß, ist ihm das Sterben nicht bloß auch Christus, sondern vergleichsweise κέρδος (vgl. V. 23), weil es für ihn ist σὺν Χριστῷ εἶναι, wonach sein Sehnen steht. Allein der Ausdruck κέρδος hat etwas Auffallendes; nach seiner nächsten Beziehung auf μεγαλυνθήσεται erwartet man Aufschluß, wie Christus durch den Tod des Apostels verherrlicht werde; darüber sagt aber κέρδος zunächst nichts aus. Meyer erklärt zwar: in der Gewißheit jenes Gewinns werde der Apostel mit freudigem Muthe den Tod leiden, und sein Tod so zur Verherrlichung Christi dienen; aber diese Er-

klärung läßt nur um so deutlicher erkennen, was man bei dem κέρδος vermißt. Corn. Müller hat das wohl gefühlt und daher angenommen, der Apostel habe sagen wollen: et si mihi moriendum est, morior Christo; ita etiam morte mea Christus celebratur, im Affekte der Rede aber dieß nicht so ausgesprochen, sondern sich von der Vorstellung des in der Sache liegenden Gewinns beherrschen lassen. So will auch das Folgende (V. 22) sich nicht recht anfügen bei der bisherigen Auffassung. Man weiß nicht recht, warum der Apostel beide Fälle hinsichtlich ihrer Wünschenswürdigkeit vergleicht. Mir will es scheinen, als ob die Auslegung bisher die nachdrückliche Voranstellung des ἐμοί zu wenig beachtet habe. Diese Voranstellung wird nicht durch den Zusammenhang mit V. 20 klar, sondern nur durch den Zusammenhang mit V. 19. Die feindselige Predigt seiner Gegner kann der Person des Apostels (μοί) nur zur σωτηρία gereichen nach der ihm feststehenden Hoffnung (V. 20), daß Christus an ihm verherrlicht wird, es sey durch Leben oder Tod: denn ihm für seine Person liege gar nichts daran, ob er am Leben bleibe oder sterbe, ob durch sein Leben oder seinen Tod Christus an ihm verherrlicht werden soll; das sey für seine Person ganz gleichgültig; Leben sey ihm Christus, und Sterben ihm für seine Person noch lieber, und nur die Rücksicht auf die Frucht seines Wirkens halte ihn ab, das Sterben vorzuziehen. Wie könnte es da anders seyn, als daß, was auch die Gegner unternehmen mögen gegen ihn, zu seinem Heile ausschlägt, wenn Christus doch an ihm verherrlicht wird, und er für seine Person ebenso gern mit seinem Tode als mit seinem Leben Christum verherrlicht, ja den Tod als das Wünschenswerthere betrachtet (vgl. Apgsch. 20, 24). So ist die Voranstellung von ἐμοί erklärt, κέρδος klar, und der Zusammenhang mit dem Folgenden deutlich, während es außerdem als sehr unnöthig erscheint, daß der Apostel mit sich zu Rathe geht, was er wählen solle; denn mit dem μεγαλυνθήσεται hängt es nicht zusammen.

Vers 22. Als das relativ für seine Person Wünschenswerthere hat der Apostel das ἀποθανεῖν bezeichnet. Dem stellt sich aber eine andere Erwägung entgegen, von seinem Berufe hergenommen, welche der Apostel sofort im Gegensatz zum Nächstvorhergehenden ausspricht: εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί κτλ. „Wenn

aber das Leben im Fleische, dieses Frucht des Werkes ist, so erkenne ich nicht, was ich wählen soll." Bis zu dem Grade ist es dem Apostel gleichviel, ob er durch sein Leben oder sein Sterben Christum verherrlichen soll: nur die Frucht, die sein Amt schafft, hält ihn ab das Sterben vorzuziehen. Welch eine christliche Herrschaft [illegible] Tod, und welche reine apostolische Liebe und Treue sind hier beisammen! Im Einzelnen möchte noch zu erinnern seyn, daß die nähere Bestimmung des zuvor schon gebrauchten ζῆν durch ἐν σαρκί, wie auch Meyer und de Wette annehmen, durch κέρδος veranlaßt ist: Gewinn ist der Tod nur in Folge eines höheren Lebens zu dem er führt. Mit [illegible] faßt der Apostel nachdrücklich das ζῆν [illegible] zu einem Begriff zusammen, und beabsichtigt damit Hervorhebung dieses Subjects — denn das Leben im Fleisch, dieses gerade Bedingung des καρπός ist. Er sagt aber gleich καρπὸς ἔργου, entsprechend, aber nicht gleichbedeutend (vgl. V. 23. 24) dem κέρδος. Unter ἔργ. κτλ. Werk ist natürlich sein apostolisches Wirken zu verstehen. (Zu καρπός vgl. Röm. 1, 13, ἔργον wie V. 11, δικαιοσύνης gen. subj.)

Bei dem folgenden καὶ τί κτλ. kann man zweifelhaft seyn, ob es Nachsatz, oder ob eine Aposiopese anzunehmen sey: denn die Erklärung Beza's, εἰ als ob zu fassen und wie καὶ τί von οὐ γνωρίζω abhängen zu lassen, verstößt, auch von der sprachlichen Härte abgesehen, gegen V. 24. Das Richtige scheint mir, wie den neuesten Auslegern, καὶ τί κτλ. als Nachsatz zu fassen. Für dieses καί in der Apodosis hätten wir eine Parallele 2 Cor. 2, 2. (Die übrigen von van Hengel hier angezogenen Stellen scheinen mir nicht herzugehören.) Wohl zu beachten wäre aber, daß beide Male der Nachsatz nicht in der ursprünglich intendirten Form ausgesprochen ist. Denn wie dort der einfache Nachsatz eigentlich wäre: so ist keiner, der euch tröstet, wofür dann die Frage eintritt, so haben auch hier diejenigen, welche eine Aposiopese, z. B. non aegre fero (Müller) annehmen, in so weit Recht, als der Apostel ursprünglich diesen Nachsatz καὶ τί nicht intendirte, aber statt so etwas wie non aegre fero zu sagen und dann erst das Resultat auszusprechen: τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω, bildet er aus diesen Worten gleich den Nachsatz; und καί dient dann, wie auch de Wette bemerkt, eben dazu, die Frage

rasch anzuschließen. (Ueber τί statt πότερον vgl. Winer §. 25, 1. Anm. S. 194. Ueber das Fut. αἱρήσομαι für den Conjunktiv §. 42, 4, b. S. 346).

Vers 23. Zu einer Entscheidung darüber, was er wählen solle, komme er nicht, hat der Apostel gesagt. Nicht den Grund davon giebt er jetzt an (denn nicht γάρ, sondern δέ ist zu lesen, das auch überwiegend beglaubigt ist), sondern er läßt seine Leser in sein Inneres schauen, in welchem der persönliche Wunsch bei Christo zu seyn streitet mit der Rücksicht auf sie und dadurch jenes οὐ γνωρίζω herbeiführt: es ist die positive Seite des οὐ γνωρίζω, welche die Darlegung seines Innern uns erkennen lassen soll. — Συνέχομαι δέ, darauf liegt der Nachdruck; es ist das neue positive Moment, wie auch Meyer anmerkt; δέ aber ist nicht einfach metabatisch, wie Meyer behauptet, sondern heißt: vielmehr. Für συνέχομαι will nicht die Bedeutung „in der Enge gehalten werden," noch weniger angor passen; man vgl. V. 21 und die folgenden Worte. Es ist teneor (van Hengel), oder besser noch, wie de Wette: festgehalten werde ich vielmehr (vgl. Luc. 12, 50; 2 Cor. 5, 14) von Beidem her. Das τῶν δύο mit Rückbeziehung auf das Vorangehende. Festgehalten wird er vom Sterben, indem er sein Verlangen (τήν) hat aufs ἀναλῦσαι (vgl. ἀνάλυσις 2 Tim. 4, 6, eigentlich solvere sc. ancoram, d. h. weggehen Luc. 12, 36) und (epexegetisch) bei-Christo-Seyn. Es liegt in dem Letzteren (vgl. auch 2 Cor. 5, 8; Hebr. 12, 23; Apgsch. 7, 59), daß unmittelbar mit dem Tode für den Geist des Menschen eine neue vollere Lebensgemeinschaft mit Christo eintritt: ein ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, wie es an ersterer Stelle genannt ist. Ein trostvoller Gedanke bei des Todes Bitterkeit. Daß hier nur vom Sterben und nicht von der Parusie Christi die Rede seyn kann, macht der Zusammenhang der ganzen Stelle klar. Vgl. Meyer S. 36, der treffend bemerkt, daß darin keine Fortbildung der neutestamentlichen Ansicht in Folge des Zurücktretens der Parusie liege. Wogegen 1, 7; 3, 20 ff. Πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον, der Zusatz erklärt uns diese Sehnsucht des Apostels. (Ueber μᾶλλον beim Compar. Winer §. 36, 3. Anm. 1. S. 281.)

Vers 24. Dem letzten Satze V. 23 schließt sich dieser Vers in der Fassung an; strenger logisch würde er zu συνέχομαι

in Beziehung gesetzt seyn. Dem, was des Apostels sehnlicher Wunsch hinsichtlich seiner Person ist, stellt sich die Erwägung, was Anderen fromme, gegenüber: dem *κρεῖσσον* das *ἀναγκαιότερον δι᾽ ὑμᾶς.* — Diese Ausdrücke erklären sich gegenseitig; beides ist ein Relatives. (*Ἀναγκαιότερον*, das van Hengel faßt: „zu nothwendig," möchte wohl nur ungenauerer Ausdruck seyn. *ἐπιμένειν* entsprechend dem *ἀναλῦσαι.*)

Vers 25. 26. So ungewiß der Apostel ist, was er wählen soll, so gewiß spricht er sich darüber aus, was ihm zu Theil werden wird. Von einer Getheiltheit des Gemüthes als Stimmung des Apostels, welche D. Baur hier findet und sie dann unpassend nennt, ist im Vorangehenden gar keine Rede. Vielmehr hat der Apostel durch diese Auseinandersetzung darthun wollen, wie er für seine Person zum Leben wie Sterben gleich bereit sey. Also umgekehrt die größte Entschiedenheit des Gemüthes ist ausgesprochen: da er für beides gleich gefaßt ist. — Was der Apostel als *ἀναγκαιότερον* bezeichnet hat, das *ἐπιμένειν*, wird eintreten: *μενῶ καὶ* (als Folge) *συμπαραμενῶ* (entsprechend dem *δι᾽ ὑμᾶς;* die Bedeutung des Wiedersehens liegt nicht darin); und eben darauf, daß es das *ἀναγκαιότερον* ist, gründet sich seine Gewißheit: *τοῦτο πεποιθὼς οἶδα.* Es ist somit, wie auch de Wette und Meyer erklären, *τοῦτο* als Rückbeziehung, nicht als Vorausbezeichnung des Inhalts von *οἶδα* zu fassen und mit *πεποιθώς* zu verbinden. Die Frucht ihres Beisammenbleibens als Lebender soll ihres Glaubens Fortschritt und Freude seyn; was wir als eine Explication des *δι᾽ ὑμᾶς* (V. 24) betrachten können. Den Genitiv *πίστεως* haben wir zu *προκοπήν* wie zu *χαράν* zu ziehen; es ist der subjektive Genitiv: der Glaube selbst soll fortschreiten und sich freuen; aber nicht bloß in Folge des glücklichen Ausganges der Gefangenschaft; das paßt zu dem nächstvorangehenden *ἀναγκαιότερον δι᾽ ὑμᾶς* nicht; sondern sofern dem Apostel *ζῆν* und *ἐπιμένειν* = *Χριστός* ist. (Zu *προκοπή* vgl. 1 Tim. 4, 15, wonach an sich allerdings auch *προκ. ὑμῶν* selbständig genommen werden könnte, wie van Hengel thut.)

Vers 26. Wie V. 9 u. 10 erst *εἰς*, dann *ἵνα* als Endabsicht, so auch hier. Diese Endabsicht ist: daß ihr Ruhm reichlich werde in Christo an ihm vermittelst seiner Wiederkehr zu ihnen. Den Sinn und Zusammenhang hat Meyer richtig er-

kannt; nur möchte ich τὸ καύχημα hier so wenig wie 1 Cor. 5, 6 als materies gloriandi, sondern als Rühmen fassen. Dieß Rühmen wird reichlich in Folge der vorhergenannten Glaubens-Fortschreitung und Freudigkeit; damit erklärt sich von selbst das ἐν Χριστῷ, als „Modalbestimmung" (Meyer). Denn was ist alles Wachsthum des Glaubens Anderes als innigere Gemeinschaft mit Ihm? Ἐν ἐμοί bezeichnet den Gegenstand, an dem dieß Rühmen reichlich wird (also ἐν ἐμοί nicht mit καύχημα allein zu verbinden); διά aber das Mittel dieses Reichlichwerdens, nehmlich die Wiederkunft des Apostels, sofern durch sie ihr Glaube gefördert und zur vollen Freudigkeit gebracht worden ist.

In Beziehung auf die Hoffnung der Befreiung und Wiederkehr zu den Gemeinden vgl. man Philem. 22 und beachte die Steigerung vom ἐλπίζω zum οἶδα. Mit Recht macht Meyer gegen diejenigen, welche hier nur ein probabiliter sperare finden wollen, das οἶδα geltend; aber wenn er weiter sagt, dabei sey zuzugestehen, daß der Erfolg diesem Wissen nicht entsprochen hat, nicht aber damit eine zweite Gefangenschaft zu begründen: so müssen wir gegen ihn geltend machen, daß unsere Stelle, an sich genommen, jene Annahme allerdings begründet.

§. 3. Des Apostels Anliegen in Betreff der Gemeinde.
(Kap. 1, 27 — 2, 18.)

Freudig, trotz aller Drangsal und Anfeindung, ist des Apostels Christenthum; freudig soll auch das ihre seyn; und dazu wird des Apostels jetzige Lage ausschlagen. Aber diese Freudigkeit, zu der sie gelangen sollen, ist an eine Bedingung von Seite der Philipper geknüpft. Diese Bedingung, eine Bedingung doppelter Art, müssen sie erfüllen, wenn es zu solcher Freude kommen soll. Dieß des Apostels Anliegen in dem bezeichneten Abschnitt. Denn so, als ein inniges persönliches Anliegen des Apostels, ist die Ermahnung dieses Abschnittes gefaßt. Man vgl. nur 1, 27; 2, 1 ff.; 2, 16—18. Seine eigene Freude, sein Ruhm hängt ihm davon ab. Daher denn auch in diesen Ermahnungen die persönliche Beziehung und Motivirung. Vgl. 1, 30; 2, 1. 2. Es ist hier die besonders innige Liebe des Apostels zu dieser Gemeinde nicht zu verkennen, mit welcher er

der Stärkere die Schwächeren auf seine Stufe erheben, sie zu Genossen seiner Bewährung und der daraus fließenden Freude machen möchte.

Vers 27 — 30 enthält die Bedingung rechter Glaubensfreudigkeit, deren Vorbild der Apostel ist 1, 19 ff., und zu der auch sie gelangen sollen 1, 26. 27 nach der einen Seite; zunächst V. 27 noch allgemein, als ein *ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι*: denn von ihm, von Christo, geht ja alle Freude aus. Und solch ein *πολιτεύεσθαι* soll sich zeigen in dem *στήκειν ἐν ἑνὶ πνεύματι*, das ihnen Noth thut einerseits ihren Widersachern gegenüber V. 30, andererseits, wenn ihnen dieser Kampf des Glaubens gelingen soll, in ihrem Verhältniß unter einander 2, 1—18. Also auch sie, die Philipper, haben, wie der Apostel, mit Widersachern zu thun; in ihrem rechten Verhalten gegen dieselben haben sie eine *ἔνδειξις σωτηρίας*, ähnlich dem Apostel, der weiß V. 19, *ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν*; es ist, sagt V. 30 ausdrücklich, derselbe *ἀγών*; und des Apostels Bewährung in demselben für sie das rechte Vorbild, das ihnen im Vorangehenden vorgehalten wurde.

Vers 27. Das, worauf es ankommt, führt *μόνον* (Gal. 2, 10; 5, 13) als die einzige, aber auch unerläßliche Bedingung des V. 25 u. 26 genannten Wiedersehens zur Freude des Glaubens ein. Dieß Eine enthält aber eine Fülle von Anforderungen in sich; es heißt *ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι*. (Aehnlich Col. 1, 10: *ἀξίως τοῦ κυρίου*; Eph. 4, 1: *ἀξίως τῆς κλήσεως περιπατεῖν*.) Mit *πολιτεύεσθαι* bezeichnet er sie als cives des Reiches Gottes auf Erden, die ihr Grundgesetz am Evangelio von Christo haben (vgl. Apgsch. 23, 1 und dazu Meyer), und das darum, weil er hier, wie Meyer bemerkt, das dem Evangelio entsprechende Gemeindeleben im Auge hat. Würdig dieses ihres Grundgesetzes (*νόμος* freilich nicht in alttestamentlichem Sinne) sollen sie sich verhalten, damit der Apostel, er mag nun kommen oder fern seyn, höre das über sie (zu Hörende, als Attraction, vgl. Meyer), daß sie nehmlich stehen in Einem Geiste, einmüthig zusammenkämpfend für den Glauben an das Evangelium u. s. w. *Εἴτε ἐλθών* setzt den V. 26 *διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας* angenommenen Fall; daher zuerst; aber auch im anderen Falle will der Apostel das von ihnen hören.

Von Befreiung oder Nichtbefreiung ist hier keine Rede; denn die Befreiung ist bereits Voraussetzung. Wegen ἀκούσω hat man unnöthige Schwierigkeiten erhoben: es paßt für jeden der beiden Fälle (vgl. Meyer). Meine Ansicht über die Auffassung der folgenden Worte ist bereits in der gegebenen Paraphrase enthalten. Ich stimme auch hier Meyer in Allem bei, nur darin nicht, daß in συναθλοῦντες das συν sich auf den Apostel beziehe. 4, 3 ist μοί ausdrücklich beigesetzt. Hier aber, wo der Apostel „das Gemeindeleben im Auge hat," ἐν ἑνὶ πνεύματι wie μιᾷ ψυχῇ die Einheit der Philipper betonen, und sie Subjekt des Satzes sind (στήκετε), scheint mir diese Beziehung ganz unzulässig. Bei dem στήκετε (feststehen) — συναθλοῦντες — καὶ μὴ πτυρόμενοι erkennt jeder das zu Grunde liegende Bild. — Das ἐν ἑνὶ πνεύματι haben de Wette und Meyer mit Recht nicht vom heiligen Geist verstanden; sondern wie es μιὰ ψυχή einer Gemeinde gibt, so auch ἓν πνεῦμα als Gemeingeist. Mit Recht hat sich Storr auf 1 Cor. 4, 21; 1 Petr. 3, 4 für diese allgemeinere Bedeutung von πνεῦμα berufen; und die Stellen, welche van Hengel, der wie Matthies, Rheinwald den Ausdruck vom heiligen Geiste erklärt, gegen diese Auffassung beibringt, sind sehr fraglicher Art. So möchte εἰς ἓν πνεῦμα 1 Cor. 12, 13 sich kaum anders als hier erklären lassen. „Dabei versteht sich dem christlichen Bewußtseyn von selbst, daß diese Einheit des menschlichen Geistes vom heiligen Geist gewirkt ist" (Meyer). Ueber πνεῦμα und ψυχή Olshausen zu Apgsch. 4, 32; und weiter unten 2, 2 unseres Briefes. Die Einheit des Geistes in Ueberzeugung und Gesinnung und die daraus entspringende Harmonie der Seelen hebt hier der Apostel als Frucht jenes ἀξίως πολιτεύεσθαι hervor: denn darauf kam es bei den Philippern, ihren Widersachern gegenüber, an. — Dann nur kann der Kampf gelingen, wenn unter den Kampfsgenossen Einigkeit ist: da stärkt ein Glied das andere und schützt eins das andere; das Schwache wird vom Starken getragen, und das Starke gewinnt in der Vereinigung an Muth und Zuversicht. Selbst das Zerrbild wahrer Einheit des Geistes und der Seelen, ein selbstgeschaffener esprit du corps, welch eine Macht! Was sollte und könnte unsere Kirche seyn, wenn sie diese einigende Macht des göttlichen Geistes gewähren ließe! Aber wie wenig ist sie noch in

der Verfassung, welcher des Apostels Wort die Befähigung zu einem glücklichen Kampfe zuspricht!

Vers 28. *Καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων*, fährt der Apostel fort seine Philipper zu ermahnen. Feststehen sollen sie, ohne sich in irgend einem Punkte erschrecken zu lassen von den Widersachern. (Das *πτύρεσθαι*, gewöhnlich von den Pferden gebraucht: scheu gemacht werden, hängt noch mit dem Bilde eines offenen Kampfes zusammen.) Hinsichtlich dieser *ἀντικείμενοι* sind de Wette und Meyer einig, daß es nicht Judaisten oder überhaupt böswillige Irrlehrer gewesen sind, sondern vielmehr Nichtchristen, Feinde des Evangeliums überhaupt, worauf schon der Ausdruck *συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγ.* V. 27, namentlich aber V. 29 u. 30 deuten; vgl. unten. Daß es an solchen Widersachern in Philippi nicht fehlen konnte, lehrt des Apostels eigenes Schicksal daselbst Apgsch. 16, 11 ff. und in der Umgegend 17, 5 ff. Vgl. auch 2 Cor. 2, 14—17. Ob es gerade Juden (*ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι*) waren, müssen wir dahingestellt seyn lassen; doch ist es immer das Wahrscheinlichere.

Im Folgenden werden wir mit Tischendorf nach codd. ABCD*FG all. zu lesen haben: *ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς .... ὑμῖν δὲ* (für Letzteres codd. D***EFIK etc. und viele Versionen). Der Sinn ist: stehet ohne euch irgend schrecken zu lassen; als welches (Ermuthigungsgrund) ihnen ist eine Anzeige des Verderbens, euch aber des Heiles, und das von Gott: weil euch die Gnade geschenkt ist, für Christum nicht allein an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden u. s. w. *Ἥτις* (bekannte Attraction) bezieht sich auf die letzte Bestimmung *μὴ πτυρόμενοι*, wie der Zusammenhang mit V. 29 *πάσχειν* beweist: es ist darunter Standhaftigkeit bei allem Leiden gemeint, das über sie kommt. Diese ist ihnen, den Widersachern, eine *ἔνδειξις ἀπωλείας* (zu *ἔνδειξις* vgl. Röm. 3, 25; 2 Cor. 8, 24), *ὑμῖν δὲ σωτηρίας*. Was unter *ἀπώλεια* und *σωτηρία* zu verstehen sey, wissen wir aus dem sonstigen Gebrauch beim Apostel; vgl. 1 Cor. 1, 18 u. a. Es ist nicht die jeweilige Entscheidung des Kampfes, sondern die letzte gemeint. Und das von Gott — „verstärkt das Ermuthigende, welches mit *ἥτις κτλ.* intendirt war, so daß *τοῦτο* nicht willkürlich bloß auf die zweite Hälfte

von ἥτις κτλ. zu beschränken ist" Meyer. Auch van Hengel und de Wette. Es haben die Kämpfenden, sagt der Apostel (wenn auch nicht immer auf beiden Seiten ein Vorgefühl dessen vorhanden ist), eine Voranzeige des endlichen Ausganges, und zwar eine von Gott selbst gegebene und darum untrügliche: die Standhaftigkeit des Christen, an der alle Schreckmittel der feindseligen Welt, selbst die des Todes zu Schanden werden. Ob die Welt die Voranzeige erkennt oder nicht, ist ganz gleich für den hier ausgesprochenen Gedanken. Aehnlich Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 2 u. a. — Wiefern aber in dieser unerschrockenen Standhaftigkeit eine solche Voranzeige Gottes für die Einen wie die Anderen liege, bestimmt er selbst noch näher.

Vers 29. Ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη. De Wette bezeichnet diesen und den folgenden Vers als Beweggründe zur Standhaftigkeit, als ob eine Ermahnung vorhergienge! Sagt doch der Apostel bloß, was er über sie zu hören wünscht. Auch Meyer's Auslegung leidet, wie mir scheint, darum an Klarheit, weil er das ὅτι κτλ. lediglich als Begründung des καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ faßt, und nicht, wie wir thun, als Erklärung des ganzen Satzes, ἀπὸ θεοῦ nicht ausgeschlossen: denn dann will die Fassung des Satzes nicht passen; es müßte nothwendig das Subjekt hervorgehoben werden; nicht ὑμῖν, sondern ἐχαρίσθη müßte doch wenigstens vorangestellt seyn. Oder soll wirklich die Stellung des ὑμῖν durch den Gedanken gerechtfertigt seyn, den Meyer hier findet: „da ihr es seyd, welchen die Wohlthat .... gegeben ist: so ist gewiß, daß jene ἔνδειξις von Gott herrührt, der sonst nicht euch gerade jene doppelte Gnade verliehen hätte u. s. w."? Dagegen ist Alles klar und einfach, wenn ὅτι den ganzen Satz, der vorangeht, erläutern soll: ἐχαρίσθη heißt es dann in Beziehung auf ἀπὸ τοῦ θεοῦ; und eben das aus Gnaden geschenkte Vermögen, für Christus zu leiden (denn das ist der Gedanke), als das positive Moment in dem μὴ πτύρεσθαι, ist die von Gott gegebene ἔνδειξις sowohl der ἀπώλεια als der σωτηρία; ein Gedanke, der wohl keiner weiteren Rechtfertigung bedarf; die Geschichte jedes Märtyrers bietet sie. Die Fassung des Satzes erklärt sich durch die Wiederaufnahme des τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ in τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ von selbst. Der Apostel, schon im Begriff zu sagen: denn euch ist die Gnade geschenkt, für Christus

zu leiden, schiebt noch das *οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν* ein, um dadurch recht ins Licht zu stellen, worin die *ἔνδειξις* bestehe. Das Befremden mancher Ausleger darüber, daß Leiden ein Gnadengeschenk seyn sollen, hat mit unserer Stelle im Grunde nichts zu schaffen: denn für Christus und um seinetwillen standhaft zu leiden ist ein ganz Anderes. Und warum anders rühmen wir den christlichen Märtyrer, als um diese höchste Verherrlichung der Gnade an ihm, die ihn stark gemacht hat, für Christum zu leiden und alles Zeitliche um des Ewigen willen daran zu geben?

Vers 30. *Τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον εἴδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε,* schließt der Apostel und weist ihnen zum Trost und zur Ermuthigung auf sein Vorbild hin, wie sie es vor Augen hatten und nun hören. Es widerfahre ihnen damit nichts Seltsames, sondern dasselbe, wie ihm, dem Apostel. Mit ihm können sie sich trösten; von ihm aber auch lernen, wie sie sich in diesem Kampfe zu verhalten haben. — *Ἔχοντες* „indem ihr denselben Kampf habt" wird nicht statt des Dativs gesetzt und auf *ὑμῖν ἐχαρίσθη* zu beziehen seyn (so Meyer), sondern wie Matthies und van Hengel erklären, mit Berufung auf Eph. 3, 18; 4, 2, mit *πάσχειν* zu verbinden seyn. (Vgl. Winer §. 64. II. 2. S. 620 f.) Das *οἷον εἴδετε* (denn so, nicht *ἴδετε*, ist zu lesen), *ἐν ἐμοί* bezieht sich auf des Apostels Erlebnisse in Philippi (Apgsch. 16, 22 ff.; 1 Theſſ. 2, 2). — *Καὶ νῦν ἀκούετε.* Die Worte sind ein neuer Beweis für unsere Ansicht von den 1, 15 ff. geschilderten Gegnern des Apostels; denn nicht von einem Kampf gegen Irrlehrer ist bei den Philippern die Rede, sondern von persönlicher Verfolgung und den daraus hervorgehenden Leiden. Meyer, der unsere Ansicht über die Gegner 1, 15 nicht theilt, sieht sich daher auch genöthigt, für *τὸν αὐτὸν ἀγῶνα* auf V. 7 zurückzuweisen und von alle dem abzusehen, was der Apostel unmittelbar vorher über sich (*τὰ κατ' ἐμέ* 1, 12) berichtet und durch V. 26 und 27 mit dem, was er den Philippern in Betreff ihrer sagt, in eine so innige Verbindung gesetzt hat. (*Ἐν ἐμοί* ist „an mir" als Gegenstand; vgl. Apgsch. 4, 2.)

Kap. 2, 1—18. Was der Apostel zu hören wünsche über die Philipper hinsichtlich ihres Verhaltens gegen ihre Widersacher, hat er

bis jetzt gesagt. Der Form nach keine Ermahnung, ist es der Sache nach die eindringlichste. Er geht nun in dem zweiten Theil dieses Abschnittes dazu über, ihnen vorzuhalten, wie andererseits ihr Verhalten unter einander beschaffen seyn müsse, wenn sie zu solchem einmüthigen Kampf für den Glauben in einem Geiste geschickt seyn und so zur vollen Freude des Glaubens gelangen sollen. Eines Sinnes mußten sie vor Allem unter sich seyn. Zu solchem Einsseyn aber führe nur demüthige, selbstverläugnende Liebe, deren hohes Vorbild sie in dem menschgewordenen, aber eben um solcher selbstverläugnenden Liebe willen erhöhten Christus vor Augen hätten. So sollten auch sie (nicht in Ueberhebung und selbstgefälligem Wesen, sondern) mit Furcht und Zittern ihr Heil schaffen, eingedenk, daß nicht sie, sondern Gott es ist, der Wollen und Vollbringen wirkt, und Alles so thun, daß sie ihren hohen Beruf als Lichter der Welt erfüllen — dem Apostel zum Ruhme am Tage des Herrn. Aber auch dann, wenn ihm sein priesterlich Werk an ihnen das Leben koste, freue er sich und sie sollen mit ihm sich freuen. So kehrt das Ende zum Anfang zurück. Wie es zu solcher Freude (V. 25. 26) komme, davon ist die Ermahnung ausgegangen; so nur kommt es zu dieser Freude für mich und euch selbst in dem Falle meines Todes, ist der Schluß.

Vers 1. Als Bedingung eines gedeihlichen Kampfes hat der Apostel das Stehen in Einem Geiste bezeichnet. Aber eben daran fehlte es noch in der Gemeinde zu Philippi. So beschwört sie denn jetzt der Apostel, diese Bedingung in ihrem Verhalten zu einander zu erfüllen. Der Apostel schließt aber diese Ermahnung zunächst an V. 30 an. (So Meyer. De Wette: an V. 27.) Ueber die Beweggründe V. 1, bei denen der Apostel seine Leser beschwört, seiner Ermahnung Gehör zu geben, und deren Eintheilung sind die Ansichten verschieden. Zunächst ist so viel gewiß, daß das erste und dritte Glied das gemein haben, daß sie, wie Meyer es ausdrückt, auf das objektive Princip des christlichen Lebens (*ἐν Χριστῷ — πνεύματος*) hinweisen, während das zweite und vierte das entsprechende subjektive Princip benennen (*ἀγάπης — σπλάγχνα, οἰκτιρμοί*). So erhalten wir zwei Hälften von je zwei Gliedern. Aber diese beiden Hälften scheiden sich auch dadurch, daß die erste das benennt, was vom Apostel ausgeht, die zweite das, was von Seite der Leser, an

die die Ermahnung gerichtet ist, vorhanden seyn soll, als Motiv des Gehorsams. Denn darin kann ich der Auslegung Meyer's durchaus nicht beistimmen, daß man sich wegen V. 2 alle vier Punkte auf Seiten der Philipper zu denken habe. Bedarf denn der Apostel nach dem Vorangehenden und Folgenden ihrer Ermunterung und nicht vielmehr sie seiner Ermahnung? — Eher könnte man *παραμύθιον ἀγάπης* auf Seite der Philipper suchen. Aber auch dazu ist kein Grund: denn der Apostel, dessen Grundstimmung Freude ist (V. 18. 19), hat sich nicht als trostbedürftig dargestellt, sondern will vielmehr die Leser zu seiner Freude erheben; daher er auch V. 2 sagt: *πληρώσατέ μου τ. χ.* Und wenn er im vierten Gliede sagt: *εἴ τινα σπλάγχνα κτλ.*, so hat schon de Wette richtig bemerkt, daß der Apostel damit nicht das Erbarmen für seine jetzige Lage in Anspruch nimmt, sondern so fern er „durch ihre Uneinigkeit elend seyn würde." So werden wir also dabei bleiben dürfen, daß die *παράκλησις* wie das *παραμύθιον* vom Apostel ausgehen, während die folgenden zwei Glieder das nennen, was bei den Philippern sich finden soll. Dann aber ist *παραμύθιον* nicht, wie gewöhnlich verstanden wird, Trost, sondern es ist Zureden, gewinnendes Zureden der Liebe. Die ernste Vermahnung in Christo stellt er dem freundlichen Zureden der Liebe gegenüber. (Es versteht sich, daß beide Male hier, wie nachher, *ἐστί* zu ergänzen ist. Dieser Ausdruck „wenn es giebt" ist übrigens in seiner Allgemeinheit zu belassen, und nicht mit Meyer zu übersetzen: „wenn bei euch zu finden ist." Warum sollte das der Apostel nicht ausgedrückt haben? Vielmehr: die Philipper sollen an ihrem Theil das Vorhandenseyn alles dessen beweisen durch Erfüllung dessen, wozu der Apostel sie so angelegentlich ermahnt. An die Philipper denkt der Apostel freilich dabei; aber er drückt den Gedanken allgemein aus. Zu *ἐν Χριστῷ* vgl. das zu 1, 26 Bemerkte. Es ist damit die Ermahnung als eine in Christo ihrem Inhalt wie ihrer Form nach gegründete bestimmt. Richtig Wahl: quam dat conjunctio cum Christo. Zu *παράκλησις* Röm. 12, 8; 1 Cor. 14, 3; 1 Thess. 2, 3 u. a. Zu *παραμύθιον* 1 Thess. 2, 11. Als Parallele zu unserer Stelle Röm. 15, 30.)

Εἴ τις κοινωνία πνεύματος εἴ τινα σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, nehmlich auf Seite der Ermahnten. Mit *κοινωνία πνεύματος* benennt

der Apostel das, was wir als Vorzug der Gemeinde in Philippi 1, 5. 7 erkannt haben. Welch starke Aufforderung für sie liegt also in diesen Worten! Ich fasse nehmlich den Sinn der Worte wie van Hengel: **si per communem Spiritum sanctum quaedam animorum conjunctio est**; wörtlich: wenn eine Gemeinschaft des Geistes ist, „vermöge deren Bitten des Einen Anklang finden bei dem Andern" (de Wette); und *πνεῦμα* verstehe ich ebenso, wie vorher 1, 27. Auf diese *κοινωνία* konnte sich der Apostel, was sein Verhältniß zu den Lesern anlangt, wohl berufen (vgl. 1, 5 ff.). Von der Auffassung des Ausdrucks als Gemeinschaft mit dem Geiste Gottes oder Theilnehmen an ihm hält mich die Erwägung ab, daß doch alle übrigen Glieder das Moment der Beziehung des Einen zum Anderen enthalten. Und wie fern läge es, damit, daß es eine Gemeinschaft mit dem Geiste Gottes giebt, die folgende Ermahnung zu verknüpfen: *πληρώσατέ μου τ. χ.* Nein, es muß auch in diesem Ausdruck ein aus dem Verhältniß der Ermahnten zu dem Ermahnenden genommenes Motiv liegen. Mag auch anderwärts 2 Cor. 13, 13 *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* die Theilnahme an dem heiligen Geiste bedeuten; der Zusammenhang ist hier dagegen. *Εἴ τινα σπλάγχνα κτλ.*, „wenn herzliche Liebe und Erbarmen ist," als Erweisung der vorhergenannten *κοινωνία*. (Zu *σπλάγχνα* vgl. 1, 8; — *οἰκτιρμοί* wie Röm. 12, 1; 2 Cor. 1, 3 u. a. Ueber den Plural Winer §. 27, 3. S. 203. Ueber den conditionalen Sinn dieser Worte s. oben. Die Lesart *τις* statt *τινα*, obwohl überwiegend beglaubigt, ist nach Winer's u. A. Urtheil wohl Schreibfehler §. 35, 1. S. 273.)

Vers 2. . . . so macht meine Freude voll, daß ihr gleichgesinnt seyd u. s. w. Nur dieß Eine fehle noch, giebt er zu verstehen, damit das Maaß seiner Freude voll werde. (Vgl. Joh. 3, 29; 2 Cor. 10, 6 u. a.) Und die Philipper sollten ihm nicht Gehör geben? Kann man dringender ermahnen und bitten, als hier der Apostel? (Vgl. 1, 4.) Vollmachen sollen sie seine Freude dadurch, daß sie gleichgesinnt sind. *Ἵνα* nicht wohl in telischer Bedeutung, wie Meyer will, auch nicht mit van Hengel auf ein ausgelassenes *ταύτην* zu beziehen, sondern in abgeschwächter Bedeutung, worüber zu vgl. Winer §. 45, 9,

namentlich S. 391 ff. Das τὸ αὐτὸ φρονεῖν (vgl. 3, 15; 4, 2; Röm. 12, 16; 15, 5) wird nun durch die folgenden Participien näher bestimmt als gleiche Liebe, die alle durchdringt und verbindet, und als einmüthiges (vgl. oben μιᾷ ψυχῇ) Streben nach dem Einen gemeinsamen Ziele Aller (unum habentes, ad quod adspirent omnes per totam vitam, van Hengel). Denn σύμψυχοι ist nicht, wie auch Meyer erkannt hat, als selbständige Bestimmung zu fassen, sondern mit φρονοῦντες zu verbinden; da dadurch nicht nur das Verhältniß der einzelnen Satztheile concinner wird, sondern namentlich τὸ ἓν φρονοῦντες eine passendere Nebenbestimmung für das τὸ αὐτὸ φρονεῖν abgiebt; denn σύμψυχοι τὸ ἓν φρονεῖν ist eine Auflösung des τὸ αὐτὸ φρονεῖν in seine einzelnen Bestandtheile.

Vers 3 und 4, welche specielle Hindernisse dieses τὸ αὐτὸ φρονεῖν bezeichnen, lassen erkennen, welchen Grund der Apostel in dem Gesammtzustand der Gemeinde fand, so dringend zur Eintracht zu ermahnen. Nicht an Spaltungen in der Gemeinde haben wir zu denken; aber an ein der Einheit nachtheiliges Streben Einzelner, sich geltend zu machen, dessen falsche Motive eben hier genannt werden. (Vgl. oben zu 1, 5.) Ihre gemeinsame Wurzel war Selbstsucht, wie immer mit Mangel an Demuth und selbstverläugnender Liebe gepaart; und diese Selbstsucht kam in ἐριθεία und κενοδοξία zum Vorschein.

Vers 3. Μηδὲν κατὰ ἐριθείαν ἢ κενοδοξίαν (sc. φρονοῦντες oder ποιοῦντες Winer §. 66, 2. S. 658) mahnt also der Apostel, indem er den positiven Bestimmungen des Gleichgesinntseyns diejenigen negativen gegenüberstellt, welche der Stand der Gemeinde veranlaßte. „Nichts aus Parteisucht oder eitler Ruhmsucht wollend“ ermahnt der Apostel. Ueber κατά Winer §. 53. d. S. 478. Zu ἐριθεία vgl. oben 1, 17. — Κενοδοξία nur hier. Vgl. übrigens Gal. 5, 26. Vollends klar wird der bestimmte Sinn dieser Worte durch das folgende ἀλλά: sondern vermöge der Demuth einer den anderen höher achtend als sich selbst. Ueber den Dativ τῇ ταπ. Winer §. 31, 3. S. 245. Der Artikel, weil sie, nach Meyer, als Gattungsbegriff hingestellt wird: vermöge der Tugend der Demuth. Wir erkennen daraus, daß es in der Gemeinde solche gab, welche aus Mangel an Demuth sich vordrängten und geltend zu machen

suchten. Statt, wie die Demuth lehrt, auf den eigenen Mangel und des Anderen Vorzug das Auge zu richten, den eigenen Fehler als einen Balken im Auge, den fremden als Splitter wahrzunehmen, wodurch allein möglich wird, den Anderen mit Aufrichtigkeit über sich zu stellen, suchten sie ihre Vorzüge zur Anerkennung zu bringen, was ohne Lieblosigkeit gegen Andere nicht ablief. Von Lehrstreitigkeiten ist demnach hier keine Rede, sondern vielmehr, worauf auch 1, 9 hinweist, von falscher Geschäftigkeit und Vordringlichkeit, welcher der Eifer für die gute Sache zur Beschönigung dienen sollte. So auch de Wette S. 194: „es war ein Tugend-Wetteifer und Stolz," und Meyer S. 47.

Vers 4. Diesem Mangel an Liebe, der mit dem Hochmuth, und wäre es auch der Hochmuth vermeintlicher Christlichkeit, gepaart ist, gilt die zweite negative Nebenbestimmung: μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι (denn so, nicht ἕκαστος an beiden Stellen, auch nicht σκοπεῖτε, werden wir mit Tischendorf zu lesen haben) „nicht Jegliche das Ihre, sondern auch Jegliche das der Anderen zum Ziel nehmend." Σκοπεῖν wie sonst ζητεῖν 2, 21; 1 Cor. 10, 24. 33; 13, 5. Durch die Bedeutung von σκοπεῖν, welche es 3, 17 u. a. hat, und den Zusammenhang mit dem Vorangehenden haben sich Ausleger bewogen gefunden, unter τὰ ἑαυτῶν und τὰ ἑτέρων eigene und fremde Vorzüge zu verstehen, wogegen Meyer und de Wette mit Recht sich erklärt haben; in dem Falle würde das καί sehr überflüssig eingeschoben seyn. Vielmehr legt der Apostel wie vorher die Demuth, so nun die rechte selbstverläugnende Liebe des Nächsten den Lesern ans Herz. Rücksichtslose Verfolgung des eigenen Interesses ist schon Trennung im Principe. Wahre Einheit und Eintracht kann nur da gedeihen, wo Jeder nicht bloß sich und das Seine, sondern zugleich auch das des Anderen im Auge hat, mit anderen Worten, nur wo die Liebe waltet, von der gilt 1 Cor. 13, 4—7. Wenn der Apostel sagt καὶ τὰ ἑτέρων und dadurch die Strenge seiner Forderung, indem er sie ausspricht, noch mildert (vgl. Winer §. 59, 8. Anm. S. 583), so ist das im Vergleich mit 1 Cor. 10, 23 und den ähnlichen Stellen, wo kein solches καί steht, beachtenswerth. Man erkennt daran, der Apostel will dem sonst löblichen Stre-

den sich hervorzuthun nur das Selbstische abstreifen. Vgl. auch zu 4, 2.

Vers 6—11. Christus als Vorbild selbstverläugnender Liebe*).

Demuth und selbstverläugnende Liebe hat der Apostel als die Bedingungen wahrer Einheit bezeichnet. Er will nun was er darüber gesagt hat kurzweg an einem Beispiel erläutern, dem Beispiele Christi Jesu. An ihm sollen sie lernen, wie sie gesinnt seyn sollen, damit es zum *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* bei ihnen kommen könne: denn er ist das höchste Vorbild der Selbstverläugnung, ohne die es keine Demuth und keine Liebe giebt. Aber nicht eines allein, sondern beides in seiner Einheit und Durchdringung stellt Christi Vorbild ihnen vor Augen. An seinem Beispiele sollen sie aber zugleich erkennen (V. 9), wie nur diese Gesinnung, somit das Gegentheil ihrer *ἐριθεία* und *κενοδοξία*, vor Gottes Augen Werth verleiht, der Weg zur Erhöhung und Herrlichkeit der der Selbsterniedrigung in aufopfernder demüthiger Liebe ist. Vgl. Matth. 18, 1 ff.

Vers 5. *Τοῦτο γὰρ φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χ. Ἰ.* — *Γάρ* fehlt in den gewichtigsten codd. A B C, dann 17. 37, mehreren Verss. und bei KVV., und ist daher von Lachmann und Tischendorf gestrichen worden. Gleichwohl möchte Meyer (s. die krit. Bemerkung) mit der Beibehaltung nicht Unrecht haben. Es ist dann das explicative *γάρ*. Ebenso schwankt die Lesart bei *φρονείσθω*, wo die Mehrzahl der codd. *φρονεῖτε* hat (A B C* D E F G u. a.). Die inneren Gründe entscheiden für *φρονείσθω*, da *ὃ καὶ ἐν Χ. Ἰ.* zu *φρονεῖτε* nicht paßt. — *Ἐν ὑμῖν*

*) Ueber die reiche Literatur zu dieser Stelle vgl. Keil (opusc. ac. ed. Goldhorn Lips. 1821) und Hölemann a. a. O. S. 124. Aus neuester Zeit sind von Meyer angeführt: Kraussold in den Annalen der ges. Theologie 1835. II. p. 273 ff. Stein in den Stud. u. Krit. 1837. p. 165 ff. Philippi der thätige Gehorsam Christi. Berl. 1841. Aus früherer Zeit möchten hier zu erwähnen seyn: H. Morus, opp. theol. p. 67 ff. Kesler, observ. in ep. P. ad Phil. in Thesauro Novo ex Mus. Hasaei et Ikenii tom. II. p. 947 f. Schultens, sylloge diss. Philol. Exeg. tom. I. p. 443 f. Martini in Gabler's Journal für auserl. theol. Lit. IV. p. 34 ff. von Ammon, Magazin für christl. Prediger II. 1. p. 7 ff. Tittmann, op. theol. p. 642 f., namentlich aber noch jene zuerst angeführte Commentation von Keil.

kann wegen des folgenden ἐν Χ. Ἰ. nur bedeuten: „in euch," nicht: „unter euch." *Καί* vor ἐν Χ. Ἰ. ist wohl nicht, wie van Hengel will, cum maxime, sondern ist auf die Identität der Gesinnung zwischen den Lesern und Christo zu beziehen. Zu ἐν Χ. Ἰ. ist ἐφρονήθη zu ergänzen. — Wir müssen hier das Subjekt der folgenden Verse 6—8 und das Objekt von V. 9 ff. näher ins Auge fassen: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sagt der Apostel, ὅς κτλ. Es kann somit gegen de Wette nicht in Abrede gestellt werden, daß „der historische Christus" Subjekt sey, und wahr ist auch, daß V. 8—11 deutlich von dem irdischen und zum Himmel erhöheten Christus die Rede sey. Aber viel zu rasch würden wir verfahren, wenn wir darauf sofort die Behauptung gründen wollten, es könne demnach im Folgenden nur von einem Thun des „historischen Christus," bestimmter des λόγος ἔνσαρκος, die Rede seyn, und mit dieser Voraussetzung an die Erklärung des Folgenden giengen. Es genügt hier, auf Stellen zu verweisen, wie Col. 1, 13, wo υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, nach richtiger Auslegung des υἱός, auch nicht der λόγος ἄσαρκος Subjekt ist, und dennoch V. 15 gesagt wird: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, und dann wieder V. 18: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος κτλ. Aehnlich Hebr. 1, 1 ff.; 2 Cor. 8, 9. Wir sehen da: es werden von dem „historischen Christus" ohne Wechsel des Subjekts Dinge ausgesagt, die theils seinem vormenschlichen, theils seinem menschlichen und ihm folgenden Zustande gelten. So entscheidet also diese Subjektsbezeichnung nicht im Voraus über den Sinn des Folgenden, sondern läßt uns freie Hand; und wir brauchen uns durch sie nicht beirren zu lassen, falls wir im Nachfolgenden nicht bloß der menschlichen, sondern auch der vormenschlichen Lebenssphäre der Person Angehöriges finden, die mit Χριστὸς Ἰησοῦς hier bezeichnet ist. Vgl. auch Meyer S. 46: „Das Χριστὸς Ἰησοῦς ist um so mehr in seinem Rechte, da ja das Subjekt nicht der vormenschlichen Glorie allein, sondern zugleich auch der menschlichen Erniedrigung und der nachfolgenden Erhebung zu nennen war." Doch es soll damit der Erklärung, die allein entscheidet, nicht vorgegriffen seyn.

Vers 6. Ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων κτλ. Ueber die Bedeutung des Wortes μορφή sehen wir die neuere Auslegung

ziemlich einverstanden, in der Ausdeutung und Anwendung derselben aber noch immer sehr divergirend. Wie könnte auch über die Bedeutung mit Grund gezweifelt werden? Die Ableitung des Wortes (von μάρπτω), seine Identität mit dem lateinischen forma (durch Buchstabenversetzung daraus entstanden, Passow's Lex.), sein Gebrauch in der Profanliteratur (vgl. darüber van Hengel S. 141 f.) wie in allen Stellen des N. T., in denen μορφή selbst oder Abgeleitetes vorkommt, lehren, daß μορφή weder = οὐσία oder φύσις, noch status oder conditio, sondern Form, Gestalt*), Umriß, überhaupt also die äußere Darstellung und Erscheinung, somit gerade das Gegentheil von οὐσία ist, sofern diese das der Form zu Grunde Liegende, in ihr zur Darstellung Gelangende ist. Die Bedeutung οὐσία wird übrigens schon durch den Zusammenhang zurückgewiesen, da es V. 7 in Beziehung auf die μορφὴ θεοῦ heißt: ἐκένωσεν ἑαυτόν, was doch nicht in Ansehung seiner göttlichen Natur der Fall seyn kann. Wir können aber auch um den näheren Sinn von μορφὴ θεοῦ nicht verlegen seyn. Wird doch Christus Col. 1, 15 (als υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ) εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, 2 Cor. 4, 4 εἰκὼν τοῦ θεοῦ, Hebr. 1, 3 der υἱός: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ genannt. Was an unserer Stelle μορφὴ θεοῦ ist, wird dort als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet; nur daß der letztere Ausdruck die Person, von der die Rede ist, in eine bestimmtere Relation zu dem ὁ θεός als ihr Bild setzt, während unser ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων zunächst nichts über ihr Verhältniß zum θεός aussagen, sondern die Herrlichkeit der Existenzform beschreiben will, aus welcher sie heraustritt, um in die der μορφὴ δούλου einzutreten. Man braucht nur den Gegensatz μορφὴν δούλου λαβών im Auge zu haben, um zu begreifen, warum der Apostel hier Christum nicht εἰκὼν τοῦ θεοῦ nennt; denn — konnte er sagen: ὃς εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὤν .... ἑαυτὸν ἐκένωσεν εἰκόνα δούλου λαβών? Wäre der letztere Gedanke, an sich schon unpassend, nicht vollends unbegreiflich in Beziehung auf εἰκὼν τοῦ θεοῦ? — Soweit, daß μορφή eigentlich Form, Gestalt bedeute, und demnach an eine Existenzform des genannten Subjekts zu denken sey, und daß der Aus-

*) Bei Hesychius = εἶδος, bei Suidas = πρόσοψις.

druck εἰκὼν τοῦ θεοῦ einen ähnlichen Begriff bezeichne, sind die meisten Ausleger einverstanden. So Keil, Matthies, van Hengel, de Wette, Meyer. Aber aus einander gehen die Ansichten, sobald nun die Frage entsteht, wann dieß ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ stattfand. Van Hengel, bisher einverstanden, antwortet uns: Christus in hac terra, quamquam poterat, gloriosus esse noluit. Aehnlich de Wette: „Christus hatte, als er seine messianische Laufbahn antrat, die göttliche Herrlichkeit potentia in sich, und hätte sie sich geben, in seinem Leben zur Erscheinung bringen können.“ Andere dagegen, z. B. Meyer, lassen dadurch die vormenschliche Existenzform charakterisirt seyn. Ebenso verschieden sind dann nothwendig auch die Ansichten darüber, was denn in specie mit der μορφὴ θεοῦ bezeichnet werde? Wer den λόγος ἄσαρκος für das Subjekt hält hat an dem εἰκὼν τοῦ θεοῦ und den ähnlichen Stellen genügende Auskunft; wer dagegen den menschgewordenen Christus als Subjekt betrachtet kann dann nur an die δόξα desselben denken, von der Joh. 1, 14; 2, 11 redet, oder an die Stelle Joh. 14, 9: wer mich siehet, siehet den Vater, und ähnliche, und wird dabei an die argumenta divinitatis mit Worten und Werken, namentlich seine Wunder oder seine beatitas und gloria divina denken müssen. Denn worin sollte sonst seine μορφὴ θεοῦ während seines irdischen Wandels bestanden haben? De Wette's Beispiel zeigt am deutlichsten, daß man dieser Deutung von μορφή bei der Beziehung auf den λόγος ἔνσαρκος nicht ausweichen kann. Nachdem er μορφή richtig = εἰκών erklärt und gegen die Auffassung, welche den Ausdruck auf alle Offenbarungen göttlicher Hoheit im Leben des Herrn bezieht, geltend gemacht hat, daß ἐν μορφῇ θεοῦ κτλ. seiner geschichtlichen Laufbahn vorhergehen müsse wegen V. 7, kann er doch auch nicht anders als μορφή θεοῦ von der Wahrheit und Gnade (Joh. 1, 14) und allen sittlichen Eigenschaften Gottes, der Wunderkraft, der beatitas verstehen. Und sind wir damit gebessert, daß er uns belehrt, diese μορφή sey nicht der irdischen, aber der geschichtlichen Laufbahn des Herrn vorhergegangen? Aber ist mit dieser Erklärung das über die Wortbedeutung von μορφή gewonnene Resultat von van Hengel, de Wette u. A. nicht wieder aufgegeben, die Verwandtschaft des Ausdruckes μορφή mit εἰκών wieder fallen

gelassen? Man vgl. nur die Stellen, in denen Christus εἰκὼν τοῦ θεοῦ genannt wird, ob da sich eine ähnliche Deutung anbringen läßt, ob es nicht vielmehr überall von der entweder vorirdischen oder (wie 2 Cor. 4, 4) nachirdischen Existenzform desselben gebraucht wird?*) Und „der verwandte Begriff" μορφή (Gestalt Gottes) soll durch die Beziehung auf Gnade und Wahrheit, durch die Beziehung auf Offenbarungen göttlicher Hoheit in Worten und Werken oder auf die beatitas erklärt seyn? Wohin uns die Wortbedeutung von μορφή, wie die Analogie des Ausdruckes εἰκών weisen, haben wir bereits gesehen. Nur die grundlose Voraussetzung, daß wegen der Subjektsbezeichnung Χριστὸς Ἰησοῦς nur von dem „historischen Christus" V. 6 geredet seyn könne, aber auch falsche Vergleichung namentlich des Ausdruckes δόξα in Joh. 1, 14; 2, 11 (anders und hierher gehörig Joh. 17, 5) haben die Ausleger verleiten können, ihrer eigenen Erklärung in der Ausdeutung des μορφὴ θεοῦ untreu zu werden und den Zusammenhang mit εἰκών aufzugeben. Daß diese unsere Erklärung auch durch das Folgende gerechtfertigt wird, haben wir weiter zu zeigen. Ich bemerke nur noch, daß ὑπάρχων in der Auflösung als Imperfektum zu fassen, und das Particip durch „obwohl" aufzulösen ist. Denn was Meyer gegen diese Auflösung bemerkt, scheint mir ungegründet, da ἴσα τῷ θεῷ εἶναι für den, der in göttlicher Gestalt war, allerdings etwas so zu sagen Natürliches war. Vgl. Matth. 21, 46; 1 Cor. 9, 21 u. a. Winer §. 46, 12. S. 413.

Welcher, obschon er in Gottes Gestalt war, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Fragen wir erst, was ἴσα θεῷ εἶναι ist, und dann, was wir unter ἁρπαγμόν zu verstehen haben. Auf die erstere Frage giebt uns die neuere Auslegung eine einstimmige Antwort, die wir als sicheren Gewinn hinnehmen: es bedeute, aequaliter Deo esse, so daß ἴσα als Adverbium mit εἶναι verbunden den Zustand bezeichnet. (Vgl. van Hengel S. 144. Winer §. 27, 3. S. 204 u. A.) Ganz gleichbedeutend mit ἐν μορφῇ θεοῦ ist der Ausdruck gewiß nicht, denn sonst

*) Selbst auch 1 Cor. 11, 7, wo vom Manne gesagt wird, er sey εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ, liegt die Beziehung auf äußere Erscheinung nahe genug.

bis jetzt gesagt. Der Form nach keine Ermahnung, ist es der Sache nach die eindringlichste. Er geht nun in dem zweiten Theil dieses Abschnittes dazu über, ihnen vorzuhalten, wie andererseits ihr Verhalten unter einander beschaffen seyn müsse, wenn sie zu solchem einmüthigen Kampf für den Glauben in einem Geiste geschickt seyn und so zur vollen Freude des Glaubens gelangen sollen. Eines Sinnes mußten sie vor Allem unter sich seyn. Zu solchem Einsseyn aber führe nur demüthige, selbstverläugnende Liebe, deren hohes Vorbild sie in dem menschgewordenen, aber eben um solcher selbstverläugnenden Liebe willen erhöhten Christus vor Augen hätten. So sollten auch sie (nicht in Ueberhebung und selbstgefälligem Wesen, sondern) mit Furcht und Zittern ihr Heil schaffen, eingedenk, daß nicht sie, sondern Gott es ist, der Wollen und Vollbringen wirkt, und Alles so thun, daß sie ihren hohen Beruf als Lichter der Welt erfüllen — dem Apostel zum Ruhme am Tage des Herrn. Aber auch dann, wenn ihm sein priesterlich Werk an ihnen das Leben koste, freue er sich und sie sollen mit ihm sich freuen. So kehrt das Ende zum Anfang zurück. Wie es zu solcher Freude (V. 25. 26) komme, davon ist die Ermahnung ausgegangen; so nur kommt es zu dieser Freude für mich und euch selbst in dem Falle meines Todes, ist der Schluß.

Vers 1. Als Bedingung eines gedeihlichen Kampfes hat der Apostel das Stehen in Einem Geiste bezeichnet. Aber eben daran fehlte es noch in der Gemeinde zu Philippi. So beschwört sie denn jetzt der Apostel, diese Bedingung in ihrem Verhalten zu einander zu erfüllen. Der Apostel schließt aber diese Ermahnung zunächst an V. 30 an. (So Meyer. De Wette: an V. 27.) Ueber die Beweggründe V. 1, bei denen der Apostel seine Leser beschwört, seiner Ermahnung Gehör zu geben, und deren Eintheilung sind die Ansichten verschieden. Zunächst ist so viel gewiß, daß das erste und dritte Glied das gemein haben, daß sie, wie Meyer es ausdrückt, auf das objektive Princip des christlichen Lebens (ἐν Χριστῷ — πνεύματος) hinweisen, während das zweite und vierte das entsprechende subjektive Princip benennen (ἀγάπης — σπλάγχνα, οἰκτιρμοί). So erhalten wir zwei Hälften von je zwei Gliedern. Aber diese beiden Hälften scheiden sich auch dadurch, daß die erste das benennt, was vom Apostel ausgeht, die zweite das, was von Seite der Leser, an

duxit conditione divina uti, ist der Sinn der Worte. — Doch wir haben noch zuzusehen, was οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bedeute. Das muß sich uns aus der Bedeutung von ἅρπαγμα an sich, und dann aus dem Gegensatze des folgenden ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε κτλ. ergeben. In Beziehung auf den ersteren Punkt ist uns willkommen, es als ein bereits feststehendes Ergebniß betrachten zu können, daß ἁρπαγμός ursprünglich nicht praeda oder res rapta bedeute, sondern raptus, d. h. actio rapiendi. (Vgl. die treffliche Erörterung darüber bei van Hengel S. 145.) Es ergiebt sich dieß wie aus der Natur der Endung in μος, nicht μα, so aus der einzigen Stelle der Profanliteratur (Plut. de puerorum educatione p. 120), in der das Wort noch vorkommt. Eine andere Frage ist aber, ob nicht durch Metonymie, wie van Hengel annimmt, ἁρπαγμός die res bedeuten könne, quae actionis causa est, wodurch es dann allerdings nicht die Bedeutung von res rapta, sondern res arripienda erhält, und der Sinn der wird, den van Hengel bereits angiebt: rem non duxit, quam suam faceret, cum sua non esset. In dieser Auffassung sind ihm Müller, de Wette, Lünemann, Brückner beigetreten, welcher letztere a. a. O. S. 19 mehrere Beispiele anführt, in welchen die Substantivbildungen in μα, z. B. δίωγμα, die gewöhnliche Bedeutung derer in μος übernehmen, und wieder umgekehrt Substantiva in μος, z. B. χρησμός, nicht die Handlung, sondern den Gegenstand derselben bezeichnen. Es fällt dann unser Ausdruck zusammen mit dem gewöhnlicheren ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι oder ποιεῖσθαι (Hel. 7, 11. 20; 8, 7) und dem lateinischen praedam ducere, wenn man nur nicht dabei an etwas nothwendig schon Erbeutetes denkt, wie das nach Brückner's Bemerkung a. a. O. auch nicht nothwendig ist. Nur Meyer hat diese Metonymie nicht zugegeben, sondern erklärt: nicht für ein Rauben hielt er das Gottgleichseyn, d. h. nicht so sah er die Gottgleichheit, welche er hatte, an, als wäre sie ein Verhältniß des Beutemachens, als bestehe sie im Ansichreißen fremden Besitzes. Was soll das für ein fremder Besitz seyn? Meyer antwortet: er hätte Andere durch den ἁρπαγμός entleert. Wer sind denn diese Anderen? Und welchen Besitz haben sie, dessen Christus sie in seinem Gottgleichseyn nicht berauben und, während er ihm nicht gehörte, zu seinem Eigenthum machen

wollte? Hätte er denn den Menschen, wenn er nicht Mensch geworden wäre, irgend etwas genommen, was ihr Besitz war, oder sie entleert? Und entspricht etwa diese Auffassung von οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο genau, wie Meyer behauptet, dem μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων? Sind das nicht zwei ganz verschiedene Dinge, einem Anderen sein Besitzthum nicht nehmen, und nicht das Seine bloß, sondern auch das der Anderen im Auge haben? Der Gedanke an sich ist schon seltsam; ebenso seltsam, daß der Apostel die Philipper dadurch zu selbstverläugnender Liebe ermuntern will, daß er von Christo sagt, er habe sein Gottgleichseyn nicht als ein Ansichreißen fremden Besitzes betrachtet; er paßt aber auch nicht zu dem Gegensatz V. 7, wie wir nachher sehen werden. Somit kann uns dieser Versuch Meyer's, die ursprüngliche Bedeutung der actio in ἁρπαγμός festzuhalten, da wir ihm sonst in Allem beistimmen müssen, nur in unserer Auffassung des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bestärken: er hielt es nicht für etwas, das er an sich reißen müsse, Gott gleich seyn. Damit fallen dann alle die Ausdeutungen dieser Worte weg, welche unter ἁρπαγμός eine res rapta verstehen, z. B. Christus habe das Gottgleichseyn nicht für etwas Usurpirtes erachtet, oder er habe es nicht, wie ein Räuber seine Beute, hartnäckig festhalten wollen, oder es nicht, wie ein Sieger seine Spolien, triumphirend zur Schau tragen wollen u. A. (vgl. Meyer S. 51).

Wir haben noch den Gegensatz ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε zu betrachten. Ueber die nächste Bedeutung dieser Worte kann kein Zweifel seyn. Κενοῦν ist: entleeren, entblößen, berauben, so auch de Wette: exspoliare; und dasjenige, dessen er sich beraubte, kann nach dem Contexte nur die vorhergenannte μορφή seyn, wie auch der Zusatz μορφὴν δούλου λαβών beweist, nicht, wenigstens formell nicht das ἴσα εἶναι, da dieß als das Nicht-an-sich-zureißende hingestellt ist. Wenn gleichwohl ἀλλ' der Gegensatz von οὐχ — ἡγήσατο ist, so ersieht man daraus, wie schon bemerkt, wie wenig der Sache nach ἴσα εἶναι und ἐν μορφῇ ὑπάρχειν aus einander liegen. „Sondern er entleerte," ja wir dürfen sogar übersetzen, „er beraubte sich selbst," ist also der Gegensatz zum Vorangehenden. Was muß demnach der Sinn des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο seyn? Paßt dazu: Christus habe

das Gottgleichseyn nicht als eine Usurpation betrachtet? Oder er habe es nicht wie eine Spolie zur Schau tragen wollen? Oder Brückner's und Lünemann's Erklärung: er habe nicht nach der Würde der κυριότης gestrebt? Müssen sie nicht ein ultro einschieben, um den Gegensatz anzupassen? (Vgl. oben.) Und ist es bei Meyer's Auslegung anders, wenn er den Gedanken findet: statt des ἁρπαγμός, wodurch er Andere entleert hätte, hat er sich selbst der μορφή entleert (oder beraubt), während doch vorher der Gegenstand möglicher Beraubung nicht seine μορφή oder ἴσα τῷ θεῷ ist, sondern fremdes Besitzthum? Da wird ein Gegensatz von Anderen und seiner Person hereingezogen, der im Context nicht liegt. Vielmehr werden wir sagen müssen: dem ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, wenn es ein rein contradictorischer Gegensatz seyn soll, kann nur der Gedanke entsprechen, daß er nichts habe an sich reißen wollen; und wenn zugegebener Maßen die μορφή es ist, deren er sich beraubt, so wird in dem entsprechenden οὐχ das, was er nicht an sich reißen will, etwas Aehnliches seyn müssen. Diesem rein antithetischen Verhältniß entspricht nun aber unsere Auffassung vollkommen. Dem positiven: er beraubte sich, entspricht: er wollte nicht rauben (nicht an sich reißen); und der μορφή, deren er sich beraubt, unsere Auffassung von ἴσα εἶναι, das die μορφή reell in sich schließt, und das um so begreiflicher ist, als es seine antithetische Beziehung nicht bloß in dem ἑαυτὸν ἐκένωσε, sondern auch in dem folgenden ἐταπείνωσεν κτλ. findet.

Man könnte, soviel ich erkennen kann, gegen die hier gegebene Auffassung von V. 6 nur etwa das einwenden, wie denn überhaupt der Begriff des ἁρπαγμός hier zulässig sey, den van Hengel gewiß richtig so bestimmt: actio, qua quis aperte quod suum non est suum facit; und im Zusammenhang damit, wie doch von dem, was Christus bereits hatte (sofern ἴσα τῷ θεῷ die μορφή mit einschließt), gesagt seyn könne, er habe es nicht an sich reißen wollen? Beide Bedenken scheinen sich mir durch Eine Erwägung zu heben. Faßt man nehmlich den Gegensatz ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν, womit seine Menschwerdung bezeichnet ist (vgl. zu V. 7), ins Auge, so erkennt man, daß mit dem οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο nur die entsprechende Negative des Nichtmenschwerdens verneint seyn kann; was für ihn positiv

ausgedrückt ἴσα τῷ θεῷ εἶναι war. Er aber wollte in seiner selbstverläugnenden Liebe (μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες V. 4) das nicht, sondern er wollte das Andere: ἑαυτὸν ἐκένωσε — ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος κτλ. Ist es nun nicht natürlich, daß der Apostel, der sich Christum in dem Moment der Entscheidung denkt, sagt: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, wiewohl es sich um das Aufgeben eines Besitzes handelte? Ergreife ich, indem ich mich für etwas entscheide, nicht eben damit von Neuem Besitz davon, auch wenn er reell nicht aufgegeben war? Und sollte im anderen Fall, daß ich mich für das Aufgeben eines Besitzes entscheide, nicht gesagt werden können: ich glaubte es nicht an mich reißen zu müssen? — Der Ausdruck ἁρπαγμός an sich aber erklärt sich einerseits dadurch, daß das ἴσα τῷ θεῷ εἶναι wenigstens relativ nach dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden als ein τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν erschienen wäre, andererseits dadurch, daß es dem ewigen Rathschluß der Liebe Gottes entgegen und in sofern ein Ansichreißen dessen gewesen wäre, was ihm zufolge jenes Rathschlusses nicht zukam. (Vgl. μορφὴν δούλου V. 7, ὑπήκοος V. 8.)

Vers 7. Ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε κτλ. Die richtige Eintheilung der Satzglieder wird die seyn, daß wie ἡγήσατο in dem ὑπάρχων, so ἐκένωσε in dem λαβών und γενόμενος, und dem entsprechend ἐταπείνωσεν in den beiden Participien εὑρεθείς und γενόμενος nähere Bestimmungen erhalten. Wie sehr sich so die einzelnen Satztheile, selbst in den einzelnen attributiven Bestimmungen entsprechen, leuchtet von selbst ein. So Keil, van Hengel u. A. Dagegen haben neuerdings de Wette und Meyer καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος als dritte Attributivbestimmung noch zu ἐκένωσε gezogen, weil sie Aehnliches wie die beiden vorhergehenden aussage. Es wird sich allerdings darüber streiten lassen; aber einmal scheint mir ἐκένωσε durch die beiden Participien λαβών und γενόμενος bereits hinlänglich bestimmt; sodann ist richtig, was de Wette bemerkt, daß ἐταπείνωσε sich unter Voraussetzung des ἐκένωσε mit seinen Bestimmungen auf das Betragen und die Handlungsweise desselben als Mensch bezieht; aber eben darum ist es passend, wenn diese Voraussetzung durch καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος vorangestellt wird; endlich aber behält das ἐταπείνωσε, das bei de Wette's und

Meyer's Ansicht ohne alle Verbindung stehen würde, immer etwas Störendes, und das um so mehr, als es im Vorangehenden seine Voraussetzung hat.

Ueber den Sinn des ἑαυτὸν ἐκένωσε ist zu V. 6 bereits das Nöthige bemerkt worden. Könnte über die Bedeutung des ἐκένωσε in seinem Gegensatz zu οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο noch irgend ein Zweifel seyn, so würde er durch die Attributivbestimmung μορφὴν δούλου λαβών, welche die Art und Weise dieses ἐκένωσε angiebt, gehoben. Indem er die μορφὴ δούλου angenommen hat, sagt uns dieser Beisatz, hat er sich entleert, sich beraubt. Die μορφὴ θεοῦ, die er hat, giebt er daran und nimmt die μορφὴ δούλου an. Wie kann da von einem humilem ac tenuem se gessit, oder von einem κατακρύπτειν die Rede seyn? Was wir aber unter μορφὴν δούλου λαβών zu verstehen haben, wird sofort exegetisch durch ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος wieder näher bestimmt, so daß also diese Bestimmung dem λαβών nicht coordinirt, sondern subordinirt ist. An die Stelle der Gestalt Gottes ist die Gestalt eines δοῦλος getreten, indem er in den Zustand der Menschenähnlichkeit eingetreten ist. Das ist der unverkennbare Sinn der Worte, wie er durch die Bedeutung der einzelnen Worte, wie durch den Gegensatz zu V. 6 bestimmt ist. Wie verträgt sich nun mit diesem klaren Sinn der Stelle die Auffassung, welche den menschgewordenen Christus bereits V. 6 als Subjekt nimmt? Wir haben oben bereits bemerkt, daß schon der Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων bei dieser Erklärung nur sprachwidrig gedeutet werden kann, indem man die δόξα darunter versteht, von welcher Joh. 1, 14, nicht aber die, von welcher Joh. 17, 5 redet, und die doch allein der Wortbedeutung von μορφή angemessen ist. Wie aber stimmt vollends der Gegensatz V. 7 zu dieser Auffassung? — Ἐκένωσε als Aorist ist doch ein Act, der dann im Leben des Menschgewordenen nachgewiesen werden muß. Aber die δόξα, von welcher Joh. 1, 14 redet, ist, wie de Wette selbst bemerkt, eine in dem ganzen Verlauf seines Lebens hervorstrahlende. Wo bleibt nun das ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβών? Wo das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος? Ist er denn nicht von Anfang an ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων erschienen? De Wette, der gleichfalls V. 6 den menschgewordenen Christus als Subjekt betrachtet, hat das richtig

erkannt und dagegen bemerkt, daß das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων um des Gegensatzes willen nicht von dem Erscheinen der göttlichen Majestät im ganzen Leben Christi verstanden werden könne, sondern, wenn auch nicht schon seinem irdischen Leben, doch seiner geschichtlichen Laufbahn vorhergehen müsse; und er selbst verweist uns nun auf den Moment des Auftretens Jesu etwa nach der Taufe, als den Zeitpunkt, da dieses ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβών und ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος stattfand. „Christus hatte — fügt er erklärend hinzu — als er seine messianische Laufbahn antrat, die göttliche Herrlichkeit potentia in sich, und hätte sie sich geben, in seinem Leben zur Erscheinung bringen können; da es aber nicht im Zwecke des Erlösungswerkes lag, daß er gleich Anfangs göttliche Ehre empfangen sollte, so rc." Und das sollten die Worte bedeuten ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος? Wo ist denn da ein κενοῦν? Hatte er diese göttliche Herrlichkeit der Potenz nach nicht nach wie vor in sich? Wo bleibt der Gegensatz von ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und μορφὴν δούλου λαβών, wenn doch bei dem Ersteren an die „Gnade und Wahrheit Joh. 1, 14 und alle sittlichen Eigenschaften Gottes Col. 2, 9" u. dergl. gedacht werden soll? Und vollends μορφὴν δούλου λαβών und ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος und, was de Wette gleichfalls hierher zieht, σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος sollen wir uns als mit der Taufe eintretend denken, als Folge davon, daß er nicht göttliche Ehre sich anmaßen will, und als nähere Bestimmung davon, daß er sich dieser beraubt (wiewohl er sich der potentia nicht beraubt hat)? Was sollen wir denn dann von dem vorhergehenden Leben Christi von seiner Geburt an bis zur Taufe sagen? War da keine μορφὴ δούλου, kein ὁμοίωμα τῶν ἀνθρώπων?

Man sieht hier, in welche Schwierigkeiten sich die Auffassung verwickelt, welche bereits V. 6 von dem menschgewordenen Christus handeln läßt, und nicht vielmehr V. 7 im Gegensatz zu V. 6 von dem Acte der Menschwerdung selbst versteht. Diese Schwierigkeiten liegen nicht etwa nur in der eigenthümlichen Auffassung dieses oder jenes Auslegers, sondern in der Sache selbst. Eben darum ist aber auch zu hoffen, daß man es allmählich als ein sicheres Ergebniß der Auslegung betrachten werde,

daß diese klassische Stelle von der Menschwerdung selbst und nicht von einem Verhalten des Menschgewordenen handelt. — Olshausen scheint nach seinen kurzen Andeutungen darüber der letzteren Ansicht zugethan zu seyn.

Betrachten wir noch das Einzelne in V. 7 näher, so sagt uns *μορφὴν δούλου λαβών* als Bestimmung der Art und Weise des *ἐκένωσε*, daß diese *κένωσις* nach ihrer positiven Seite darin bestanden habe, daß er die äußere Erscheinung eines Knechtes annahm. Jedoch will mit *δούλου* nichts weiter ausgesagt seyn, als daß, wie uns die weiterfolgende Erklärung *ἐν ὁμοιώματι* lehrt, seine Erscheinung die eines *ἄνθρωπος* gewesen. Warum dafür *δούλου* gesagt sey, läßt der Gegensatz zu *μορφὴν θεοῦ* erkennen. Indem er menschliche Gestalt annimmt, tritt an die Stelle der *μορφὴ θεοῦ* die *μορφὴ δούλου*. Ueber sein Verhältniß zu anderen Menschen ist damit nichts ausgesagt, sondern nur von demselben Gott gegenüber; der Gedanke eines geringen verachteten Menschen gehört nicht hierher. Es soll der Ausdruck *δούλου* nur den Grad des *κενοῦν* recht erkennen lassen. Daß *ἐν ὁμ. ἀνθρ. γεν.* wieder Nebenbestimmung des vorangehenden Participiums sey, ist bereits bemerkt. In der Weise nimmt er die Gestalt eines Knechtes an, daß er eintritt in den Zustand der Menschenähnlichkeit. In den Worten liegt eine Rückbeziehung auf das *ἴσα τῷ θεῷ*. Wie an die Stelle der göttlichen Gestalt die Knechtsgestalt tritt, so an die des gottgleichen Zustandes der menschenähnliche. Zu *γενόμενος ἐν* vgl. Winer §. 52 a. S. 463. Es ist mit *ἐν ὁμ.* der Zustand bezeichnet, in den er eintritt; *γενόμενος* aber ist nicht nasci; — *ὁμοίωμα* ist wie sonst Aehnlichkeit. Vgl. Röm. 1, 23; 5, 14; 6, 5, besonders aber die Stelle 8, 3: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. — *Ἀνθρώπων* sagt der Apostel, um auszudrücken, daß Christus die Aehnlichkeit mit den Menschen überhaupt theilte, in ihren Zustand mit eintrat. — Wegen des Ausdruckes *ὁμοίωμα* und nachher *ὡς ἄνθρωπος* hat man eine doketische Ansicht in unserer Stelle finden wollen. Vgl. in der Einleitung gegen Baur. Man darf den Grund des Ausdruckes nicht in der Rücksicht auf die Sündlosigkeit suchen; denn gegen diese Rechtfertigung desselben könnte, wie Baur gezeigt hat, gerade die Stelle 8, 3 geltend gemacht werden, sofern Menschseyn und Sünderseyn seinem Begriffe nach nicht

zusammenfällt; daher Christus geradezu ἄνθρωπος genannt wird Röm. 5, 15; 1 Cor. 15, 21; 1 Tim. 2, 5. Den richtigen Grund lehrt der Zusammenhang selbst, sofern hier von verschiedenen Erscheinungsformen und Zuständen ein und derselben Person die Rede ist. Wie nicht von Ablegung göttlicher Natur, ist auch nicht von Annahme der menschlichen die Rede, sondern nur davon, daß seine forma und conditio erst göttlicher Art war, dann menschlicher Art wurde. Es ist Eines wie das Andere Erscheinungs- und Zustandsform an Dem, der die Identität seines göttlichen Wesens nicht aufgiebt, indem er Mensch wird, aber eben darum nicht Mensch wie jeder andere auch ist; διὰ τὸ μὴ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι Theophyl. bei Meyer zu d. St.

Vers 8. Καὶ σχήματι κτλ. Ueber die Verbindung dieses Participialsatzes mit ἐταπείνωσεν s. zu V. 7 Anfang. Den Sinnunterschied dieses und des vorhergehenden Verses hat van Hengel bereits richtig bestimmt mit den Worten: duo enim, ut puto, diversa hic tradit Paulus, et quamnam vivendi rationem (eigentlich doch nur Erscheinungsform) Christus inierit, ... et quomodo hanc vivendi rationem ad mortem usque persecutus sit. — Mit ἐκένωσε und seinen Bestimmungen ist die der μορφὴ θεοῦ entgegengesetzte Existenzform bezeichnet, in die er eingetreten ist, mit ἐταπείνωσε und seiner näheren Bestimmung γενόμενος κτλ. wird sein Verhalten als Mensch namhaft gemacht. Beides aber ist als das entsprechende Positive dem V. 5 gegenübergestellt. Weit entfernt also, daß ἐταπείνωσεν dasselbe wäre wie ἐκένωσε, benennt es die Erniedrigung, welche jenes ἐκένωσε schon voraussetzt; und eben diese Voraussetzung wird mit den Worten καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος dem ἐταπείνωσεν vorangestellt. Nur muß man diese Worte nicht gerade als Zusammenfassung von V. 7 betrachten; vielmehr tritt mit εὑρεθείς noch das neue Moment hinzu, daß was die Sinne Anderer an ihm wahrnahmen der Wirklichkeit menschlicher Existenzform Zeugniß gab (vgl. 1 Joh. 1, 1 ff.). — Σχῆμα ist der habitus, nach Bengel: cultus, vestitus, victus, gestus, sermones et actiones; vgl. van Hengel S. 151, der sehr instruktiv für unsere Stelle aus Euripides μορφῆς σχῆμα ἀγρίας und ταὐτὰ μορφῆς σχήματα anführt. Ueber ὡς siehe oben zu

ἐν ὁμοιώματι. Der Dativ σχήματι bezeichnet die Rücksicht, s. Winer §. 31, 3. S. 244.

Als Mensch vor den Menschen erfunden, erniedrigte er sich, indem er gehorsam ward bis zum Tode, ja dem Tode am Kreuze. — Ἐταπείνωσεν ἑαυτόν als Akt seiner selbstverläugnenden Liebe. Der Gegensatz ist ὑψόω 2 Cor. 11, 7; Matth. 18, 4; 24, 12. Worin dieß ἐταπείνωσεν bestand, sagt uns wieder die Attributivbestimmung: γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου κτλ. Denn μέχρι θανάτου wird mit Recht mit γενόμενος ὑπήκοος verbunden. Für sich allein wäre γενόμενος ὑπήκοος eine unzureichende Bestimmung; auch würde durch die andere Verbindung mit ἐταπείνωσεν die Concinnität der Satztheile gestört. Darin also, daß er gehorsam ward bis zum Tode, bestand seine Selbsterniedrigung, nicht bloß in demüthiger Gesinnung des Herzens. Gehorsam aber ward er nicht dem Gesetze Gal. 4, 4, wie auch Olshausen annimmt. Der Gehorsam gegen das Gesetz verpflichtete ihn weder zum Tode, noch brachte ihm der Gehorsam den Tod, sondern vielmehr daß seine Person das Gesetz überragte. Der Gehorsam, dessen höchste Bewährung sein Tod war, war der gegen Gott, wohin uns schon δούλου im Vorangehenden weist, wie das folgende διὸ καὶ ὁ θεός κτλ. In diesem Gehorsame läßt er sich taufen, in ihm überwindet er die Versuchung, von ihm läßt er sich in allen Aeußerungen seines Berufslebens leiten, von ihm in seinem Kampfe auf Gethsemane, und wird so gehorsam bis zum Tode. Vgl. Hebr. 5, 8 (ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν ὑπακοήν), Röm. 5, 19. — Μέχρι bezeichnet nicht die Zeitdauer seines Gehorsams, sondern den Grad, wie Hebr. 12, 4; 2 Tim. 2, 9 u. a. Ueber das steigernde δέ vgl. Winer §. 57, 4. b. S. 521 und Meyer zu d. St. Zu θανάτου δὲ σταυροῦ, als Fluchopfer-Tod, 5 Mos. 21, 23; Gal. 3, 13; Hebr. 12, 2.

Vers 9—11. Die Erhöhung Christi als Folge seiner Selbstverläugnung. Wie nur der Gesinnung, welche Christi Beispiel vor Augen stellt V. 6—8 (nicht aber dem selbstsüchtigen Streben, seinen Werth selbst geltend zu machen), Freude und Herrlichkeit zu Theil werden, sollen weiter die Philipper an Christi Vorbild inne werden. Vgl. Matth. 18, 4; 23, 12.

Διὸ καὶ κτλ. Mit διό (nicht quo facto) wird die eintre-

tende Erhöhung als Vergeltung für seine Erniedrigung im Gehorsam gegen den Vater bezeichnet. Die Idee der Vergeltung ist schon durch das vorangehende ὑπήκοος begründet. Vgl. Hebr. 2, 9. Seine Erhöhung ist mit ὑπερύψωσε bezeichnet, als Gegensatz von dem ἐταπείνωσεν V. 8. Ὑπερύψωσε sagt der Apostel, während sonst (vgl. oben zu ἐταπείνωσεν) der Gegensatz einfach ὑψοῦν ist, weil er erhöht ist über alles Andere, vgl. Eph. 1, 21 f. und nachher τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, wodurch das ὑπερύψωσε erläutert wird. An ein quam antea ist nicht zu denken. Auch liegt in dem ὑπερ— keine örtliche Beziehung etwa auf den Himmel, wie das Folgende beweist; wenn gleich der Sache nach an Stellen wie Eph. 1, 20; Hebr. 12, 2 u. a. gedacht werden muß. Vgl. auch Joh. 17, 5; Hebr. 2, 9. — Ueber das καί bei διό, das nicht wie van Hengel will, mit ὁ θεός zu verbinden ist, vgl. Meyer: es bezeichnet das Hinzutreten der Folge, wie Röm. 1, 24; 4, 22 u. a. — Exegetisch wird dieß ὑπερύψωσε durch das folgende καὶ ἐχαρίσατο κτλ. bestimmt. Ἐχαρίσατο nicht anders wie 1, 29; entsprechend dem Verhältniß, aus dem heraus Christus Joh. 17, 5 bittet: δόξασόν με κτλ. Man bedenke dabei nur, daß er nicht bloß sofern er schon Person war, ehe er Mensch ward, zu solcher Herrlichkeit gelangt; in diesem Falle wäre ἐχαρίσατο unbegreiflich; sondern daß er als dieser Jesus zur Gemeinschaft göttlicher Herrlichkeit erhoben, und damit eben dieser Name, der Name Jesus, zu einem Namen über alle Namen gemacht wird.

Was Gott ihm geschenkt hat, benennt das folgende τὸ ὄνομα τὸ κτλ. Denn τὸ ὄνομα, nicht ohne Artikel, dürften wir wohl nach ABC mit Lachmann gegen Tischendorf zu lesen haben. Vgl. übrigens Winer §. 19, 4. S. 160. Hinsichtlich des Ausdruckes ὄνομα kann nach van Hengel's Erörterung zu d. St., vgl. mit Harleß zu Eph. 1, 21, kein Zweifel mehr seyn, daß es an sich nicht Würde, Herrlichkeit u. dgl. bedeute, sondern einfach Name. Vgl. hier namentlich Hebr. 1, 4. So auch de Wette und Meyer. Welcher Name gemeint sey, braucht man nicht erst aus Röm. 1, 4; Apgsch. 2, 36 (κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν) u. a. zu erholen. V. 10 sagt uns ja, daß es der Name Jesus sey, und V. 11, welche Vorstellung sich mit diesem Namen verbinde, nehmlich die, daß

er κύριος sey. Die Hoheit, die ihm zu Theil geworden, ist fortan mit seinem Namen, dem Namen Jesus, verknüpft; es ist der Name Jesus Bezeichnung dessen geworden, der aus der tiefsten Erniedrigung zur höchsten Herrlichkeit erhoben worden ist. Diesen Namen hat ihm dann Gott nicht geschenkt in der Beziehung, die Matth. 1, 21 darbietet, sondern dadurch, daß er ihn erhöhet hat. Vgl. Hebr. 1, 4. Zu τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα vgl. Eph. 1, 21; Hebr. 1, 4.

Vers 10. Die Erhöhung über Alles (ὑπὲρ πᾶν ὄνομα) hat zur Absicht, daß Alle vor Ihm die Kniee beugen. Die Worte ἐπουρανίων — ἐπιγείων — καταχθονίων sind nicht unmittelbar mit πᾶν γόνυ zu verbinden, sondern als Erläuterung der mit πᾶν γόνυ benannten Gesammtheit zu fassen, die nun nach den localen Relationen bezeichnet wird. Unter dieser Gesammtheit bloß die Menschheit zu verstehen, und ἐπουρανίων von der πανήγυρις πρωτοτόκων Hebr. 12, 22. 23, ἐπιγείων von den Lebenden, καταχθονίων von den Todten auszulegen, dieser Auffassung widerstreitet schon V. 9 τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα in seiner Allgemeinheit, insbesondere vgl. mit Eph. 1, 21. Es läßt sich bei ἐπουράνιοι zunächst nur an die denken, die sonst als Bewohner des Himmels bezeichnet werden, die Engel; die ἐπίγειοι sind im Unterschied von der eben genannten Klasse die Menschen; dann aber werden wir auch unter den an dritter Stelle Genannten eine neue Klasse erwarten dürfen, die der Dämonen, wobei dann an 2 Petr. 2, 4; Jud. 6 zu denken ist. In welcher Weise bei den Letzteren an ein Kniebeugen gedacht werden kann, wäre aus Stellen wie Jac. 2, 19 zu ersehen. Die meisten Neueren, so auch Olshausen, verstehen ἐπίγειοι von den Lebenden, letzteren Ausdruck von den Verstorbenen, etwa wie Röm. 14, 9, wo aber der Gedanke ein anderer ist, sofern von der Universalität der Verehrung Jesu daselbst nicht die Rede ist. Der Ausdruck καταχθόνιος kommt nur an dieser Stelle vor. Zu γόνυ κάμψῃ als Erweisung göttlicher Ehre vgl. Röm. 14, 11; 11, 4; Eph. 3, 14. Die Stelle Röm. 14, 11 läßt uns zugleich erkennen, was zu wenig beachtet zu werden pflegt, daß was hier von der Absicht der Erhöhung Christi gesagt wird, ἵνα πᾶν γόνυ κάμψῃ κτλ., nicht als sofort eintretend, sondern nur als das Endresultat seiner κυριότης gedacht werden darf. Vgl. 1 Cor. 15, 25. 26.

Die Kniee, die sich ihm bis dahin nicht freiwillig beugten, werden es dann gezwungen thun. In unserer Stelle so gut wie in jener des Römerbriefs ist die Beziehung auf Jes. 45, 23 nicht zu verkennen. Das Wort des A. T. hat im Neuen seine nähere Bestimmung erhalten. — Ueber ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ findet sich Treffliches bei van Hengel zu d. St. u. bei Harleß zu Eph. 5, 20. „An sich," bemerkt Harleß, „ist die Bedeutung dieser Formel überall die gleiche, sie ändert sich nur je nach der Verschiedenheit des Begriffs des Verbums, das mit ihr verbunden ist; aus ihm muß sich ergeben, wie bei einem Ereigniß oder einer That der Name Jesu in Betracht komme." Nach unserer obigen Auffassung wird also nicht bloß das freiwillige Bekenntniß seines Namens Grund und Anlaß des Kniebeugens seyn, sondern jedes Bekenntniß seines Namens (V. 11), es mag nun in Furcht oder Liebe geschehen. Vgl. Apgsch. 4, 12; 1 Cor. 6, 11; 1 Petr. 4, 14; Col. 3, 17 u. a.

Vers 11. *Καὶ πᾶσα γλῶσσα* so allgemein, wie *πᾶν γόνυ*. Der Beugung des Knies entspricht das Bekenntniß der Zunge, daß Herr Jesus Christus ist. Was ihnen die Kniee beugt (*ἐν ὀνόματι Ἰ.*), das spricht die Zunge aus. *Ἐξομολογεῖσθαι* ein verstärktes, angelegentliches *ὁμολογεῖσθαι*. Ihr Bekenntniß aber ist *κύριος Ἰ. Χ.* Den Nachdruck der Voranstellung von *κύριος* erkennt Jeder. Vgl. übrigens zu V. 9. — *Εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* ist nicht als Inhalt des Bekenntnisses zu betrachten, sondern mit *ἐξομολογήσηται* zu verbinden, und soll ausdrücken, daß solches Bekenntniß dem Vater zur Ehre gereiche, der den Sohn zu solcher *κυριότης* erhoben hat. — Gegen van Hengel und de Wette, welche den Sohn nicht als Gegenstand der Verehrung betrachten, sondern nur gesagt finden wollen, daß in seinem Namen als des Mittlers jedes Gebet zu Gott verrichtet werden solle, haben Corn. Müller und Meyer schon mit Recht erinnert, daß dem der Context im Allgemeinen entgegen sey, welcher es mit der Ehre Jesu zu thun hat, und dazu auch *ἐπουρανίων* (von den Engeln) nicht passe. Es stimmt dazu aber weiter auch nicht, daß Jesus nicht als Mittler, sondern als Herr bekannt wird, und daß, wie die richtige Auffassung unserer Stelle, sowie Röm. 14, 11 und Jes. 45, 23 lehren, hier nicht bloß von einer freiwilligen Anerkennung Jesu als des Herrn die Rede ist, son-

dern von jener allgemeinen, die nur das Endresultat der κυριότης Jesu Christi seyn kann.

Vers 12—18. Anschließend an das Beispiel Christi läßt nun der Apostel eine auf das V. 2—4 Gesagte zurückblickende, zusammenfassende und abschließende Ermahnung folgen.

Vers 12. Ὥστε als abschließende Folgerung aus dem Vorangehenden (vgl. Winer §. 42, 5. S. 348 und die dort angeführten Beispiele); aber nicht, wie de Wette will, aus allen Ermahnungen von 1, 27 ff. an, auch nicht aus 2, 2—4, sondern auch hier aus dem Nächstvorhergehenden, dem Beispiele Jesu Christi; aber hier wiederum nicht, wie Meyer annimmt, als Folgerung aus dem Gehorsam Christi: denn dann dürfte der Gehorsam V. 8 und 12 nicht bloß einen Nebengedanken ausmachen; sondern vielmehr als Folgerung aus dem Grundgedanken des Vorhergehenden, daß Christus nur durch Selbstverläugnung zu seiner Herrlichkeit gelangt sey. Daher sollten auch sie jenes hochfahrende eitle und sichere Wesen (der ἐρίθεια und κενοδοξία V. 3; der Gegensatz ταπεινοφροσύνη) ablegen und ihre σωτηρία μετὰ φόβου und τρόμου, dem Gegentheil jener falschen Sicherheit, zu bewirken suchen. So gefaßt, scheint mir die Rückbeziehung auf die obige Ermahnung V. 3 und 4, wie die Folgerung aus dem Nächstvorhergehenden unverkennbar zu seyn. — Doch der Apostel schaltet, ehe er diese Ermahnung ausspricht, noch die Worte ein: καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον, ἀλλὰ νῦν πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου. Um seiner Ermahnung Eingang zu verschaffen, erinnert der Apostel seine Leser an ihr bisheriges Verhalten, ihren Gehorsam gegen ihn; dem sollen sie auch jetzt treu bleiben. In dem Nachsatz aber, der mit μὴ ὡς beginnt, wobei οὕτως ausgelassen ist, beseitigt der Apostel zugleich eine irrige Vorstellung (ὡς), als ob nur für den Fall seiner Anwesenheit seine Ermahnung gelte; vielmehr sollten sie was er verlange während seiner Abwesenheit in einem viel höheren Grade thun. Es ist, wie man sieht, der doppelte Gegensatz von πάντοτε und νῦν und von παρουσία und ἀπουσία in Eins verschlungen. Unter der παρουσία läßt sich, im Gegensatz zu dem vorangehenden πάντοτε, nur eine künftige Anwesenheit denken. Der Gedanke ist also ähnlich, wie V. 27: εἴτε ἐλθὼν ... εἴτε ἀπών. Warum

aber πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου? Mir scheint darum, weil bei der Abwesenheit des Apostels die Sorge für ihre σωτηρία ihnen allein obliegt; vgl. V. 25. — Zu ὑπηκούσατε ist nach der hier gegebenen Erklärung nicht θεῷ, sondern ἐμοί zu suppliren. Die Verbindung von μὴ ὡς mit ὑπηκούσατε bedarf der Widerlegung nicht mehr. Vgl. van Hengel S. 168. — Ὡς ist nicht Vergleichspartikel an u. St., wozu schon die Stellung von μόνον hinter ἐν τῇ παρουσίᾳ μου nicht paßt, sondern bezeichnet eine Vorstellung, die der Apostel beseitigen will; vgl. Röm. 9, 32; Gal. 3, 16; Eph. 6, 5 u. a. — Zu μετὰ φόβου καὶ τρόμου vgl. 1 Cor. 2, 3; 2 Cor. 7, 15; Eph. 6, 5. Es ist, wie Meyer treffend es bezeichnet, die Furcht, der Sache nicht genug zu thun; also eine ängstliche, aus der Demuth stammende Gewissenhaftigkeit, das Gegentheil jener hochfahrenden Sicherheit V. 3. 4. — Τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε sagt der Apostel. Dieß soll ihr Ziel seyn, daß sie ihre Seelen retten; da fällt jenes eitle Streben von selbst weg; nur um Rettung handelt es sich, nicht um jene vermeintliche Größe. — Ueber ἑαυτῶν für das Pronomen der 2. Person vgl. Winer §. 22, 5. S. 174. Falsch ist es, ἑαυτῶν für ἀλλήλων zu nehmen, vgl. van Hengel S. 171. — Κατεργάζεσθαι ist mehr als ἐργάζεσθαι, nehmlich: zu Stande bringen, perficere.

Vers 13. Haben wir V. 12 richtig aufgefaßt, so kann V. 13 in seinem Verhältniß zu V. 12 nicht als eine Ermuthigung oder als ein Trost gefaßt werden; sondern die Ermahnung der Leser, mit Furcht und Zittern ihr Heil zu Stande zu bringen, wird dann dadurch noch weiter begründet, daß ihnen vorgehalten wird, daß ja nicht sie es seyen, sondern Gott, der Wollen und Wirken gebe, wodurch aller Eigenruhm aufgehoben, aller Grund, seine Person geltend machen zu wollen, genommen ist. Denn V. 13 als Ermuthigung oder Trost genommen, setzt immer Leser voraus, denen es nahe lag, an sich zu verzagen: aber als solche erscheinen hier die Philipper nicht; vielmehr verräth ihr Streben, sich geltend zu machen, daß sie glaubten, mit ihrer σωτηρία habe es keine Gefahr, diese verstehe sich bei ihnen von selbst. Wie wenig paßt auch zu dieser Auffassung, bei welcher ängstliche Gemüther vorausgesetzt werden, der gleich folgende Vers; besonders wenn man die dort genannten γογγυσμοί, wie

die meisten Ausleger thun, von Murren gegen Gott versteht. — Ὁ θεὸς γάρ ἐστι κτλ. Der Gegensatz dazu ist: nicht ihr; vgl. Luc. 22, 28; Joh. 6, 63 u. a. Beides aber, Wollen und Wirken, wirke Gott, sagt der Apostel. Unter dem ἐνεργεῖν, das Gott wirkt, ist natürlich nicht dasselbe wie κατεργάζεσθαι zu verstehen, was V. 12 den Lesern zugemuthet wird; sondern ἐνεργεῖν ist die zu dem θέλειν noch hinzukommende Thatkraft, ohne welche jenes nicht zur Ausführung kommen kann. Daß aber mit dem θέλειν und ἐνεργεῖν, das von Gott gewirkt wird, noch nicht unmittelbar die That gegeben ist, lehrt V. 12. Mit Recht bemerkt daher Olshausen, daß diese Stelle einerseits die stärkste gegen den Pelagianismus sey, andererseits aber gerade durch die Zusammenstellung mit V. 12 deutlich beweise, wie fern der Apostel von der Lehre einer zwingenden Gnade ist. Der Mensch kann zwar positiv nichts wirken, hat aber Kraft, Gott zu widerstreben. — Der Zusatz ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας läßt gleichfalls erkennen, wie wenig hier Selbstüberhebung am Platze sey: denn lediglich der gnädige Wille Gottes ist es, auf dem sein Wirken in den Herzen beruht. Εὐδοκία wie 1, 15. Vgl. auch Harleß zu Eph. 1, 5. — Ὑπέρ ist wegen = vermöge; vgl. Winer §. 51. i. S. 459.

Vers 14. „Thut Alles ohne Murren und Streit." Alles was ihr zu thun habt, ohne irgend eine Restriction. Doch läßt das Vorangehende (τὴν σωτηρίαν ἑαυτῶν κατεργάζεσθε V. 12) erkennen, welche Beziehung der Apostel dabei im Auge hat. Χωρὶς γογγυσμῶν vgl. 1 Petr. 4, 9. So wenig wie bei dieser Stelle, ist man bei der unserigen genöthigt, an ein Murren wider Gott zu denken. Es wird vielmehr auch hier wie V. 12 eine Rückbeziehung auf die oben V. 3 u. 4 angedeuteten Mängel der Philipper anzuerkennen, und demnach ein Murren der Leser wider einander zu verstehen seyn. Vgl. auch Apgsch. 6, 1. Die διαλογισμοί sind dann nicht Zweifel, sondern Dispút, disceptatio. Wenn auch das Wort neutestamentlich sonst nicht in dieser Bedeutung vorkommt, so ist dieselbe doch durch den Profangebrauch gerechtfertigt; und διαλογίζομαι kann Marc. 9, 33. 34 nur in dem Sinne genommen werden. — Hauptgrund für die hier gegebene Auffassung von V. 12—14 bleibt mir, daß ich nicht einsehe, wie der Apostel in seiner mit ὥστε ab-

schließenden Ermahnung dazu komme, Dinge zu nennen, die von den vorangehenden Ermahnungen weit abliegen.

Vers 15 halten de Wette und Meyer, auch Tischendorf in der neuesten Ausgabe, die Lesart *γένησθε* nach codd. BCD*** E**IK u. A. gegen *ἦτε*, wie AD*E*FG, die Vulgata und a. VV. und KVV. lesen, fest; ebenso *ἀμώμητα* gegen *ἄμωμα*. Statt *ἐν μέσῳ* ist jedenfalls *μέσον* nach codd. ABC D*FG u. a. zu lesen.

Es erinnert V. 15 der Apostel seine Leser an ihre Bestimmung, *ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι κτλ.* zu werden. Dieß können sie aber nur werden auf dem V. 14 ihnen bezeichneten Wege. Der Apostel faßt aber, indem er ihnen dieß Ziel vorhält, ein Moment ihres Berufes besonders ins Auge, welches in ihrer Stellung zu der sie umgebenden Welt liegt. — *Ἄμεμπτοι* und *ἀκέραιοι* sollen sie werden. *Ἄμεμπτος* ist der, an dem nichts zu tadeln ist (3, 6; Luc. 1, 6; 1 Thess. 3, 13; Hebr. 8, 7); *ἀκέραιος* (von *κεράννυμι*) eigentlich unvermischt, also lauter (Matth. 10, 16; Röm. 16, 19); jenes stellt, wie Meyer bemerkt, die sittliche Integrität als äußerlich sich kundgebend, dieses dieselbe ihrem inneren Wesen nach dar. Weiter: *τέκνα θεοῦ ἀμώμητα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης*. Sie sind bereits *τέκνα θεοῦ* durch den Geist der Kindschaft; was sie aber noch werden sollen, besagt *ἀμώμητα* (nur noch 2 Petr. 3, 14), tadellose, unsträfliche Kinder Gottes. Der Ausdruck ist eine steigernde Zusammenfassung der vorigen Prädikate behufs der Gegenüberstellung der folgenden Worte *μέσον κτλ.*: unsträfliche Kinder Gottes inmitten eines verkehrten und verdrehten Geschlechts. Zu *μέσον*, als Präposition behandelt, vgl. Winer §. 58, 6. S. 554. *Γενεά*, wie Wahl richtig erklärt: de aetatis alicujus hominibus. *Σκολιός* eigentlich krumm, von sittlicher Verkehrtheit schon bei den Profanscribenten im Gebrauch. Vgl. Apgsch. 2, 40. *Διεστραμμένος*, verdreht, vgl. Matth. 17, 17; Luc. 9, 41 u. a. Bei der Bezeichnung der Kinder Gottes durch *ἀμώμητα*, wie bei der der Welt, hat der Apostel die Stelle Deut. 32, 5 zum Vorbilde, nur daß Israel selbst dort die דּוֹר עִקֵּשׁ וּפְתַלְתֹּל ist. — *Ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ κτλ.* Nicht was sie erst werden sollen, sondern was sie bereits sind ruft er ihnen mit diesem Relativsatz ins Bewußtseyn, damit sie werden

was sie noch nicht sind. — Ἐν οἷς dem Sinne nach auf γενεά bezogen. — Φαίνεσθε wird nach dem sonstigen Gebrauche nicht zu übersetzen seyn: ihr scheint, leuchtet, da in diesem Falle immer das Aktivum steht, auch in übertragener Bedeutung, Joh. 1, 5; 5, 35; sondern: ihr erscheint. So auch Meyer. — Ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ — der Zusatz ἐν κόσμῳ darf nicht mit φαίνεσθε verbunden werden, sondern gehört zu φωστῆρες; auch ist nicht φαίνονται zu ergänzen, sondern φωστῆρες ἐν κόσμῳ gehört zusammen: wie Lichtbringer in der Welt, gleichsam Sterne auf Erden, stehen sie da mitten unter dem verkehrten Geschlecht. Vgl. Matth. 5, 14. Das Licht aber, welches sie spenden, hat seinen Quell nicht in ihnen, sondern geht von ihnen nur aus, indem sie das Wort des Lebens darbieten.

Vers 16. Λόγον ζωῆς ἐπέχοντες. Ueber die Verbindung von Licht und Leben vgl. Joh. 1, 5: ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. — Ἐπέχειν kann nicht „Acht haben" bedeuten, in welchem Falle es mit dem Dativ verbunden wird. Vgl. 1 Tim. 4, 16; Apgsch. 3, 5. Andere: „festhalten" (nach Hesychius: κρατοῦντες), ohne sichere sprachliche Analogie; Andere: „inne haben." Am passendsten scheint mir, wie auch viele Ausleger thun, die gewöhnliche Bedeutung: „hinhalten, darbieten," auch hier festzuhalten. Die Worte, mit φαίνεσθε verbunden, haben dann den Sinn: ihr erscheint als Lichtbringer in der Welt, indem ihr (dadurch, daß ihr Christen seyd) der Welt das Wort des Lebens vor Augen stellt. Das Wort des Lebens ist das Licht, das von ihnen ausstrahlt. Die Erfüllung dieser ihrer Bestimmung soll ihm, dem Apostel, gereichen εἰς καύχημα εἰς ἡμέραν Χριστοῦ. Vgl. zu letzterem das zu 1, 10 Bemerkte. Wessen er sich dann rühmen will, besagt ὅτι κτλ. Εἰς κενόν ist: ohne Frucht, ohne Erfolg, 2 Cor. 6, 1; Gal. 2, 2; 1 Thess. 3, 5. Ἔδραμον bildliche Bezeichnung seines apostolischen Wirkens; ἐκοπίασα die eigentliche, mit Beziehung auf das Mühevolle dieses Berufes.

Vers 17 u. 18 dürfen von dem Vorangehenden nicht abgelöst und zu dem folgenden Abschnitt V. 19—30 gezogen werden, wie de Wette gethan hat. Nach de Wette, der darin Storr und Flatt folgt, soll nehmlich V. 17 sich an 1, 26 anschließen und ἀλλά einen Gegensatz zu 1, 25 bilden. 1, 27 — 2, 16

sey nur eine Nebengedankenreihe; der Faden der Mittheilungen über des Apostels Lage in der Gefangenschaft werde 2, 17 wieder aufgenommen. Dagegen spricht, daß eine solche unmittelbare Rückbeziehung von ἀλλά auf 1, 25 eine unerträgliche Härte ist; hauptsächlich aber, daß es ganz unrichtig ist anzunehmen, der Apostel kehre 2, 17 zu den Mittheilungen über seine Lage zurück. Selbst V. 19—30 enthalten, wie wir nachher sehen werden, keine solchen Mittheilungen. — Das Richtige ist, daß V. 17 und 18 noch dem Abschnitte 2, 1—16 zugehören, und erst V. 19 ein neuer Abschnitt beginnt.

Die ganze Ermahnung von 1, 27 an nehmlich hat die V. 25 und 26 ausgesprochene Hoffnung, daß der Apostel am Leben bleiben und die Gemeinde wiedersehen werde, zur Voraussetzung. Namentlich aber liegt, wie Meyer richtig erkannt hat, die Hoffnung, daß der Apostel am Leben bleiben und die Frucht seines Wirkens an den Philippern erfahren werde, den Worten des 16. V. zu Grunde: denn es hat ja V. 16 den 15. V. zu seiner Voraussetzung. Mit ἀλλ' εἰ καὶ hebt der Apostel diese Vorstellung auf, um zu sagen, daß er auch in dem anderen Falle, des Todes nehmlich, sich freue und mit ihnen sich freue, und dasselbe sollen auch sie thun. Die Freude, die ihm wie ihnen aus der Erfüllung seiner Ermahnung erwachse, sey nicht an die Bedingung seines Lebens geknüpft. Wie der ganze paränetische Abschnitt von 1, 27 an davon ausgegangen ist, wie es zu rechter Freude des Glaubens kommen könne, so schließt er nun auch, nachdem der Apostel seine Leser ermahnt und, wie er hofft, nicht umsonst ermahnt hat, mit χαίρω und der Aufforderung χαίρετε, selbst für den Fall, daß des Apostels Hoffnung, am Leben erhalten zu werden, sich nicht erfüllt. — Aus der gegensätzlichen Beziehung auf V. 16 allein läßt sich, wie mir scheint, die Fassung des Gedankens in V. 17 nicht begreifen; nur darf man darum nicht mit de Wette das ἀλλά dem 25. V. entgegensetzen wollen. Daß V. 17 nicht Gegensatz zu der in V. 16 ausgesprochen seyn sollenden Hoffnung, die Parusie zu erleben, seyn könne, haben schon de Wette und Meyer gezeigt.

Σπένδομαι wie 2 Tim. 4, 6: ich werde als Trankopfer ausgegossen, vgl. 4 Mos. 28, 7; 15, 4 ff. u. a. Winer RWB. unter Trankopfer. *Ἐπί* faßt man verschieden, je nachdem man

unter θυσία den Act oder das Opfer selbst versteht. Letzteres möchte nach dem sonstigen Sprachgebrauche das Wahrscheinlichere seyn, trotz des folgenden λειτουργία, das Paulus hinzufügt, um dieß Opfer als ein von ihm dargebrachtes zu bezeichnen. Dann wird ἐπί „zu" bedeuten; „über" deßhalb nicht, weil die Trankopfer nicht über das Opfer gegossen wurden. Meyer: „bei," indem er θυσία als Handlung faßt. — Τῆς πίστεως ὑμῶν gehört zu θυσία wie λειτουργία. Das Bild ist folgendes: der Glaube der Philipper ist das Opfer, der Apostel der Priester, der dieß Opfer darbringt; er selbst das Trankopfer, indem sein Blut zu diesem Opfer ausgegossen wird. — Λειτουργία priesterlicher Dienst, Luc. 1, 23; Hebr. 8, 6 u. a. Auch in diesem Falle: χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν. Als Grund der Freude giebt man an, weil sein Tod zum Vortheil des Evangeliums gereichen wird, oder: über dieses mein σπένδεσθαι. Bei beiden Auffassungen scheint mir ἀλλ' εἰ καί nicht zu seinem Rechte zu kommen, wonach der Sinn nur der seyn kann, daß auch in diesem Falle etwas für den anderen Fall Angenommenes stattfinde. Es ist die Glaubensfreude, von der 1, 19; 1, 25 reden, und deren Bedingung (μόνον V. 27) die Befolgung der vorangehenden Ermahnung ist. Tritt dann auch, ist der Sinn des Apostels, der entgegengesetzte Fall ein, daß ich mein Leben als Opfer für euch hingeben muß, so freue ich mich doch. Es ändert mein Tod an dieser Freude nichts. Καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν: denn zur rechten Freude des Glaubens sind dann auch sie gelangt. Meyer u. A. wollen dem συγχαίρω die Bedeutung: gratulor vindiciren, die es wohl bei Profanscribenten, aber im N. T. und speciell in dem Sprachgebrauche des Apostels nie hat. Die nachfolgende Ermahnung χαίρετε soll, wenn συγχαίρω die Bedeutung „sich mitfreuen" hat, absurd seyn.

Vers 18. Mit dem συγχαίρω setzt der Apostel allerdings voraus, daß sich seine Leser auch in dem Falle seines σπένδεσθαι freuen. Je weniger aber diese Voraussetzung für den angenommenen Fall passend scheinen konnte, um so mehr Grund hatte der Apostel, seine Leser noch ausdrücklich zu ermahnen, daß sie sich auch in diesem Falle freuen. Aehnlich van Hengel S. 187. — Τὸ αὐτό fasse ich mit de Wette u. A., wie Matth. 27, 44 „gleicher Weise." Der Gedanke, daß sich die Leser über das

σπένδεσθαι des Apostels freuen sollen, wie Meyer will, hat in 1, 22; 24. 25 mindestens keine Empfehlung für sich.

§. 4. Ankündigung des Timotheus. Rücksendung des Epaphroditus.

(Kap. 2, 19—30.)

Dieser Abschnitt ist nicht als Rückkehr zu den 1, 26 abgebrochenen Mittheilungen zu betrachten, sondern schließt sich vielmehr an den nächst vorangehenden Abschnitt an. Der Apostel, der unter der Voraussetzung seiner Rückkehr die Leser zum rechten Verhalten indessen ermahnt hat, spricht nun aus, was er weiter in seiner liebenden Fürsorge für die Gemeinde zu thun gedenke. Er will ihnen den Timotheus — warum ihn gerade, sagt V. 20—22 — senden, der ihm nähere Nachricht über sie bringen soll; doch soll damit die 1, 25. 26 ausgesprochene Hoffnung seiner eigenen Wiederkunft nicht aufgehoben seyn V. 19—24. Weiter sende er mit diesem Briefe den Epaphrodit, den ihm theuer gewordenen Abgesandten der Philipper, seinem eigenen Verlangen entsprechend, nach seiner Genesung zurück, den er ihnen, wie Alle seiner Art, um seines ihm, dem Apostel, geleisteten Liebesdienstes willen zu freudiger Aufnahme und Werthhaltung empfehle V. 25—30.

Vers 19. *Ἐλπίζω δὲ ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ.* — *Ἐλπίζω* wie V. 23; denn die Ausführung knüpft sich an eine günstige Wendung seiner eigenen Lage. Diese Hoffnung beruht ihm in dem Herrn Jesu; so wird sie auch in Erfüllung gehen. Ueber das Verhältniß des Timotheus zur Gemeinde s. zu 1, 1 und nachher V. 22. Das *ταχέως* wird uns durch V. 23 erläutert. *Ὑμῖν* nicht dat. comm., sondern, wie Meyer, der Relation überhaupt, vgl. 4, 16. Des Apostels Absicht dabei ist, Näheres durch Timotheus über die Gemeinde zu erfahren und dadurch beruhigt zu werden. *Εὐψυχῶ* „ich bin guten Muths" nur an d. St. *κἀγώ*, wie ihr guten Muthes seyn könnt, in Folge der Nachrichten über mich in diesem Briefe. Stellen wie 1, 27 ff.; 3, 1 ff.; 4, 2 ff. lassen uns erkennen, was den Apostel beim Gedanken an sie beunruhigen konnte.

Vers 20—22 giebt nun den Grund an, warum er gerade

den Timotheus, dessen Kommen doch erst noch von Eventualitäten abhängt, und keinen Anderen ihnen sendet. Er habe (außer ihm) keinen Gleichgesinnten (nehmlich mit ihm, dem Apostel), der aufrichtig für ihre Angelegenheiten Sorge tragen wird. Ὅστις: von der Art, daß er ꝛc. Γνησίως eigentlich ächt, d. h. mit voller Hingebung, im Gegensatz zu einer bloß scheinbaren, bei der das eigene Interesse im Hintergrunde ist, vgl. V. 21. — Μεριμνήσει, als eigentliches Futurum, bezieht sich auf den Fall der Sendung.

Vers 21. Dem οὐδένα ἔχω entspricht nun als das Positive οἱ πάντες γάρ κτλ., das sich in der Rückbeziehung auf οὐδένα nur übersetzen läßt: sie alle. Sie alle suchen das Ihre, nicht das Christi Jesu. Ein „mehr" einzuschieben, geht ebenso wenig, als οἱ πάντες für οἱ πολλοί u. dgl. zu nehmen. Aber im Context selbst liegt allerdings eine Restriktion: es kann bei οὐδένα wie bei οἱ πάντες nur an solche gedacht werden, die bei dieser Sendung überhaupt zur Wahl kommen konnten. Auch darf nicht übersehen werden, welche hohe Forderung der Apostel an den zu Sendenden stellt, wenn er einen ἰσόψυχος in Beziehung auf seine liebende Sorge für die Gemeinde haben will. Es mildert sich dadurch von selbst das Urtheil V. 21. Soviel bleibt aber immer stehen, daß ihnen, den Gemeinten, die Sache Christi nicht über jedes persönliche Interesse geht, wie es bei dem Apostel der Fall ist; vgl. 1, 18 ff. An solche zu denken, wie 1, 15. 17 genannt sind, geht natürlich nicht an; denn wie hätten sie bei dieser Sendung nur in Betracht kommen können? Dagegen enthält 1, 14 eine Hindeutung auf solche ἀδελφοί, denen es an Muth zur Verkündigung des Evangeliums fehlte. Historisch läßt sich nur soviel ermitteln, daß von den im Colosserbriefe und in dem Briefe an Philemon Genannten nur noch Aristarch und Jesus Justus (οἱ ἐκ περιτομῆς Col. 1, 11), dann Demas und Lucas bei dem Apostel gewesen seyn können, vorausgesetzt daß unser Brief nach jenen geschrieben ist. Vergleicht man über Demas 2 Tim. 4, 10, erwägt man ferner, daß die Erstgenannten als ὄντες ἐκ περιτομῆς sich leicht zu einer Sendung an eine fast durchaus heidenchristliche Gemeinde weniger eignen mochten, so bleibt nur Lucas noch übrig. Aber gerade in Betreff seiner liegt, da er doch mit dem Apostel in Philippi gewe-

sen war (vgl. Apgsch. 16, 10 ff.), und sich gleichwohl im ganzen Briefe, auch 4, 21, keine Erwähnung seiner findet, die Vermuthung sehr nahe, daß er bei Abfassung des Briefes nicht bei dem Apostel zugegen war, wie auch de Wette und Meyer annehmen. Diese historische Nachweisung hat uns zwar nicht zu einem positiven Resultate geführt, aber doch soviel gezeigt, daß das Urtheil des Apostels V. 20 u. 21 keinen der Mitarbeiter desselben trifft, bei denen es uns verwunderlich seyn müßte.

Vers 22. Ist bei den Anderen keine volle Hingebung zu erwarten, so ist dagegen des Timotheus Bewährtheit aus eigener Anschauung den Lesern bekannt, Apgsch. 16, 1 ff. *Γινώσκετε* als Imperativ paßt nicht zum Folgenden. Zu *δοκιμή*: indoles spectata, vgl. Röm. 5, 4; 2 Cor. 2, 9; 9, 13. Worin diese Bewährung bestand, sagt *ὅτι κτλ.* Hier gehört das *ὡς πατρὶ τέκνον* wesentlich mit zu der Bestimmung dessen, wodurch er sich bewährt habe; gerade darin zeigte sich seine selbstsuchtlose Hingebung. *Εἰς τὸ εὐαγγέλιον* ist: für die Sache des Evangeliums. Ueber die oratio variata in *πατρί* und *σὺν ἐμοί* vgl. Winer §. 64. III. 1. S. 626.

Vers 23. Als Abschluß des über Timotheus Gesagten und Rückkehr zu V. 19. Dabei wird das *ταχέως* des 19. V. näher bestimmt: *ὡς ἂν ἀφίδω τὰ περὶ ἐμέ, ἐξαυτῆς.* Nur die Entscheidung seines Schicksals will der Apostel noch abwarten. Ueber die Form *ἀφίδω* s. Winer §. 5, 1. c. Anm. S. 53. Das Wort auch Jon. 4, 5 bei den LXX.; es bedeutet: von fern sehen, absehen, prospicere.

Vers 24. Aber die Hoffnung seiner eigenen Ankunft giebt darum der Apostel nicht auf. Das *δέ* entspricht dem *μέν* V. 23. Zu *ἐν κυρίῳ* vgl. 2, 19. Zu der hier ausgesprochenen Hoffnung 1, 25. 26; Philem. 22.

Vers 25—30. Rücksendung des Epaphroditus. Mit der Absicht der Sendung des Timotheus hat die Rücksendung des Epaphroditus nichts gemein. Also nicht, wie de Wette: da jenes beides noch ungewiß ist, hielt ich es für nöthig u. s. w. Das Motiv giebt uns V. 26 und 28 an, als in rein persönlichen Verhältnissen beruhend. Epaphrodit ist uns nicht weiter bekannt, als aus unserem Briefe. Daß er dieselbe Person mit dem Col. 1, 7; 4, 12; Philem. 23 genannten Epaphras ist,



wird kaum zur Gewißheit erhoben werden können. Vgl. Winer RWB. unter Epaphras. Entschieden dagegen ist nichts in unserem Briefe, da er der Ueberbringer der Unterstützung der Philipper auch seyn konnte, ohne der Gemeinde anzugehören. Mit den folgenden Prädicaten bezeichnet ihn der Apostel sowohl nach seinem Verhältniß zu ihm, als zu ihnen (*μου* — *ὑμῶν δέ*). Sie sind seine Empfehlung. Die drei ersteren klimaktisch: Bruder (im Herrn), Mitgenosse meiner Arbeit — meiner Kämpfe und Gefahren. Philem. 2; 2 Tim. 2, 3 ff. — *Ὑμῶν δὲ ἀπόστολον*. Der Ausdruck in seiner allgemeinen Bedeutung: Abgeordneter, 2 Cor. 8, 23. Wie könnte er Apostel der Philipper heißen? Vgl. 1 Cor. 9, 1—3. Das *ὑμῶν* als Gegensatz (vgl. Winer §. 30. 3. Anm. 4. S. 220) an der Spitze wirkt auf *λειτουργὸν τῆς χρείας μου* fort; wie V. 30 auch beweist. — *Λειτουργός*, wie *λειτουργέω* Röm. 15, 27 und *λειτουργία* 2 Cor. 9, 12 und nachher 2, 30 unseres Briefes, in weiterer Bedeutung: Diener. — *Χρεία* ist Bedürfniß, nicht Gegenstand desselben. Das *λειτουργὸν κτλ.* bestimmt das *ἀπόστολον* näher.

Vers 26. Warum der Apostel seine Rücksendung für nothwendig erachtet hat, sagt uns dieser Vers: weil er (Epaphroditus) sich sehnte nach den Philippern und in Angst war, weil sie von seiner Krankheit gehört hatten. Ueber das *ἦν* mit dem Participium Winer §. 46. 11. S. 411. — *Ἀδημονῶν* vgl. Matth. 26, 37; Marc. 14, 33 (von *ἀδέω*, satt, unlustig seyn).

Vers 27 bestätigt der Apostel diese Nachricht: denn wirklich war er krank fast dem Tode gleich; aber Gott hat sich seiner erbarmt; berichtigend setzt er hinzu: aber nicht seiner bloß, sondern auch meiner, damit ich nicht Betrübniß auf Betrübniß hätte. Unter der *λύπη*, zu der eine neue gekommen wäre, verstehen die Meisten mit Recht: seine Lage als Gefangener; vgl. V. 28, wo wir sehen, daß ihm immer noch *λύπη* bleibt, auch wenn er um des Epaphrodit willen keine mehr hat. — *Παραπλήσιον* wird man entweder mit Meyer als Adverbium des Vergleichs, oder, wofür V. 30 spricht, als: „nahe zu," als präpositionelles Adverbium, fassen können, vgl. Winer §. 58, 6. S. 554. — *Λύπην ἐπὶ λύπην*, nicht *λύπῃ*, ist überwiegend testirt.

Vers 28. Unter solchen Umständen habe er die Ausführung seiner Absicht, ihn zurückzusenden, beschleunigt, damit sie,

ihn wiedersehend, oder lieber: ihn sehend, wieder Freude empfinden, und er weniger Betrübniß habe. Zu ἰδόντες, das nicht von χαρῆτε abhängt, vgl. Winer §. 46, 1.*** S. 396. Ueber πάλιν mit χαρῆτε verbunden vgl. Meyer zu d. St. Ἀλυπότερος, sofern die Sorge der Philipper um Epaphroditus für ihn λύπη ist, die aufhört, sobald sie sich wieder freuen.

Vers 29. 30. Empfehlung desselben zu christlicher Aufnahme. Nehmt ihn also — meiner Absicht gemäß — auf: ἐν κυρίῳ, so wie es Christen geziemt, mit jeglicher Erweisung von Freude, und haltet dergleichen Männer in Ehren. Diese verallgemeinernde Ermahnung hängt vielleicht mit dem 1, 1 zu ἐπισκόποις und διακόνοις Bemerkten zusammen. Vgl. auch 2, 3. Die Neigung, sich zu überschätzen, hat zur Kehrseite, Andere zu gering zu schätzen. V. 30 hält er ihnen als Grund solcher Empfehlung das Verdienst des Epaphrodit um die Sache Christi noch vor, für das die Gemeinde ihm zu besonderem Dank verpflichtet ist. Die Frage nach der richtigen Lesart, ob παραβουλευσάμενος oder παραβολευσάμενος, hat vielen Streit erregt. Tischendorf hat in der neuesten Ausgabe nach codd. CIG, Minuskeln und KVV. das Erstere wieder in den Text genommen, während Griesbach, Lachmann, Scholz, Göschen, Matthies, Winer, de Wette und Meyer sich für παραβολευσάμενος entscheiden, das die überwiegende Autorität von ABDEFG u. A. für sich hat. Beides kommt bei Profanscribenten nicht vor; παραβουλευσάμενος jedoch bei den KVV., so daß sich die Entstehung dieser Lesart aus der anderen wohl denken läßt, während man die andere nur als Schreibfehler (van Hengel) betrachten könnte. Die Bildung des Wortes für παράβολον εἶναι hat, wie Winer §. 16, 1. S. 104 an anderen Beispielen zeigt, nichts gegen sich. Bei den Profanscribenten findet sich παραβάλλεσθαι in diesem Sinne, sowohl mit dem Accusativ, z. B. ἐμὴν ψυχήν mein Leben daran setzen, als auch, jedoch seltener, mit dem Dativ, wie an unserer Stelle, der dann die Rücksicht bezeichnet, Winer §. 31, 3. S. 244. — Für die Feststellung des Sinnes dieses Verses ist vor Allem der Absichtssatz ins Auge zu fassen, der uns lehrt, daß die Gefahr, der sich Epaphroditus aussetzte, in der Erfüllung des ihm von der Gemeinde gewordenen Auftrages ihren Grund hatte. In dem Absichtssatze ἵνα κτλ., der mit

παραβολευσάμενος verbunden werden muß, wird τὸ ὑμῶν ὑστέρημα zu fassen seyn: was von eurer Seite fehlte, so daß ὑμῶν subjektiv genommen wird, wie 2 Cor. 8, 14; 9, 12; 11, 9. Meyer nimmt es als Bezeichnung dessen, was fehlte, wie 1 Cor. 16, 17 ὑμέτερον, was mir zu dem folgenden Genitiv nicht zu passen scheint: ihr habt gefehlt an der Geldunterstützung. Was von ihrer Seite fehlte, möchte aus Stellen wie 1 Cor. 16, 18; Philem. 13 zu entnehmen seyn: nehmlich die persönliche Dienstleistung, wie Luther: auf daß er mir dienete an eurer Statt. Unter dem ὑστέρημα die Ueberbringung als das noch Fehlende zu verstehen, geht darum nicht, weil man diese selbst nicht als lebensgefährlich betrachten kann; vgl. van Hengel zu d. St. Das Nächstliegende ist, an eine zu aufopfernde, sich selbst versäumende Dienstbeflissenheit des Epaphroditus zu denken, wodurch er sich jene Krankheit zugezogen hat, die ihn dem Tode nahe gebracht hat. Doch läßt sich darüber mit Bestimmtheit nichts sagen. — Dagegen kann man über den Sinn der Worte διὰ τὸ ἔργον τοῦ Χριστοῦ nicht mehr zweifelhaft seyn: sie können in dem Zusammenhange mit ἵνα zunächst wenigstens nur dahin verstanden werden, daß der Dienst, den er dem Apostel leistete, als ein διὰ τὸ ἔργον τοῦ Χριστοῦ übernommener bezeichnet wird. Daß Epaphrodit auch lehrthätig gewesen ist, geht übrigens aus 1, 25 hervor.

§. 5. Warnung vor möglicher Verführung.

(Kap. 3, 1 — 4, 1.)

Was dem Apostel zunächst auf dem Herzen lag hat er ausgesprochen. Bereits schickt er sich zum Schlusse an, indem er ihnen das χαίρετε noch einmal zuruft, und zwar χαίρετε ἐν κυρίῳ; denn er hat sie noch zu warnen vor solchen, die sie um diese Freude bringen wollen, und zwar in doppelter Beziehung. Von judaistischen Irrlehrern auf der einen Seite, und von dem ansteckenden Beispiele unsittlich Wandelnder auf der anderen droht Gefahr. Dem Ersteren setzt der Apostel die Warnung V. 1—16, dem Anderen die V. 17—21 enthaltene entgegen und schließt den Abschnitt 4, 1 mit der zusammenfassenden Ermahnung, so wie er entwickelt hat, im Herrn Stand zu halten. Der

Gedankenfortschritt im Einzelnen findet sich im Nachfolgenden angegeben.

Vers 1. *Τὸ λοιπόν*, die bekannte Uebergangsformel zum Schluß, besagt: was noch übrig ist, was die Leser außer dem schon Gesagten noch zu beachten haben. Vgl. 2 Cor. 13, 11; Eph. 6, 10; 1 Theff. 4, 1; 2 Theff. 3, 1 und 4, 8 unseres Briefes. Was aber noch übrig ist, ist nichts Anderes, als was er ihnen schon gesagt: *χαίρετε*. Es ist der Grundton des Briefes, den er nochmals anschlägt; es ist das Eine, in dem Alles, was er noch zu sagen hat, befaßt ist. Recht absichtlich, wie mir scheint, ist dies *χαίρετε*, und zwar *χαίρετε ἐν κυρίῳ*: freut euch im Herrn, mit der Freude, die in Ihm ihren Grund und ihr Element hat, die nur in der Gemeinschaft mit Ihm zu finden ist (zur Sache vgl. Röm. 14, 17; 1 Theff. 1, 6), der folgenden Warnung vor Verführung vorangestellt: denn es faßt ja das *χαίρετε ἐν κυρίῳ* eben das in sich, was als Grundgedanke der folgenden Ermahnung 4, 1 mit *στήκετε ἐν κυρίῳ* bezeichnet wird. Ich sehe somit gar keinen Grund anzunehmen, der Apostel lasse den V. 1 eingeleiteten Schluß in demselben Augenblick wieder fallen. Warum soll denn die folgende Warnung nicht auch mit zu dem gehören, was noch zu sagen übrig war? Daß noch viel zu sagen übrig war, oder vielmehr, daß das noch Uebrige so ausführlich besprochen wird, kann doch kein Grund dagegen seyn. Ist es doch 1 Theff. 4, 1 nicht anders als hier. — Gegen die Ansicht, welche *τὸ λοιπὸν κτλ.* als Schluß zum Vorangehenden betrachtet, streitet schon die richtige Fassung von *τὸ λοιπόν*. — Daß Paulus mit *τὸ λοιπόν* bereits zum Schlusse übergehe, haben Manche deshalb für unzulässig gehalten, weil der Apostel für die übersandte Unterstützung noch nicht gedankt habe. Als ob das *τὸ λοιπόν* die Anreihung der Danksagung ausschlösse! — Ueber den Grund, den man in dieser Stelle für die Annahme zweier combinirter Briefe finden wollte, vgl. Einl. §. 4. B. Nicht einmal die Annahme ist nöthig, daß der Apostel das Folgende erst nach einer Unterbrechung hinzugefügt habe, oder daß der Apostel nach *χαίρετε ἐν κυρίῳ* eine Pause eintreten lasse. Ebenso wenig aber auch wird man mit de Wette hier wie 4, 4; 1 Theff. 5, 16 in dem *χαίρετε* eine für sich bestehende Ermahnung zu erkennen haben. Denn die genannten

Fälle sind ganz anderer Art. Ohne Zusammenhang mit dem Vorangehenden und Folgenden würde diese Ermahnung den sonst so klaren Gedankengang des ganzen Briefes trüben. Findet man die oben dargelegte Ansicht, wonach das χαίρετε ἐν κυρίῳ absichtlich der folgenden Warnung vorangestellt ist, unwahrscheinlich, so wird man nur mit Meyer sagen können: der Schluß, zu dem der Apostel sich anschickte V. 1, sey sofort wieder aufgehoben, indem dem Apostel noch ein Gegenstand in den Sinn komme, den er noch gleichsam vor dem Schluß abthun müsse.

Haben wir den Sinn des τὸ λοιπὸν χαίρετε ἐν κυρίῳ, mit dem der Apostel neu anhebt, richtig erkannt, so löst sich uns auch die Schwierigkeit der nun folgenden Worte: τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρὸν ὑμῖν δὲ ἀσφαλές. Es ist bekannt, wie hier die Auslegung zwischen der Beziehung auf das Vorangehende oder das Nachfolgende schwankt. Bei der letzteren Beziehung hat man dann entweder in dem vorangehenden Theile unseres Briefes selbst Stellen aufgesucht, die ähnliche Warnungen enthalten sollen, wie 1, 15. 16. 27 ff. (so Lünemann neuerdings), oder man hat sich auf mündliche Aeußerungen berufen, die der Apostel jetzt schriftlich wiederhole, so daß auf dem γράφειν ein Nachdruck läge (was aber der Context mit nichts andeutet, vgl. van Hengel, Lünemann und Meyer zu d. St.), oder endlich verloren gegangene Briefe des Apostels zu Hülfe genommen, welche solche Warnungen gegen Irrlehrer enthalten haben sollen. Das Letzte mag immerhin als die wahrscheinlichste Hypothese gelten, wenn überhaupt zu einer solchen Veranlassung gegeben ist; und man kann dann auch auf Polycarps Zeugniß ad Phil. 3: ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, sich berufen, wie Meyer thut S. 84, obwohl es immer ein sehr problematisches bleibt, wenn es auch nicht durch die Worte cap. 11: qui estis in principio epistolae ejus, entkräftet werden kann. Aber zugestehen wird man immer müssen, daß eine solche Art, auf frühere Briefe sich zu beziehen, sonst nicht in des Apostels Weise liegt (van Hengel S. 210). Was der zweiten Annahme entgegensteht, haben wir schon bemerkt; und daß bei der ersten Annahme die Stellen, auf die man sich allenfalls berufen kann, doch wieder nur eine sehr allgemeine Aehnlichkeit haben und eine solche Rechtfertigung der Wiederholung mit ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρὸν ὑμῖν δὲ ἀσφαλές kaum

am Platze seyn dürfte, wird man wohl zugestehen müssen (van Hengel S. 211), was noch weit mehr der Fall ist, wenn, wie wir oben gesehen haben, 1, 15. 16 nicht von judaistischen, sondern von rein persönlichen Gegnern des Apostels zu verstehen sind. — Fassen wir die andere Möglichkeit, die Beziehung des *τὰ αὐτά* auf die nächst vorangehenden Worte, ins Auge, wofür sich nicht wenige Ausleger, so Bengel, Storr, Matthies, van Hengel, Rilliet, entschieden haben, so spricht gleich beim ersten Anblick das für diese Auffassung, daß vom *χαίρειν* wiederholt schon die Rede war. Als seine Grundstimmung hat der Apostel 1, 18 das *χαίρειν* bezeichnet, die *χαρὰ πίστεως* hat er als Ziel für seine Leser 1, 25 bezeichnet. Der ganze Abschnitt 1, 27 — 2, 18 ist durch das *μόνον* 1, 27 unter den Gesichtspunkt gestellt, wie es zu solcher Glaubensfreude kommen könne; der Schluß 2, 17. 18 kehrt offenbar zu diesem Ausgangspunkt zurück (worüber die Erklärung zu vergleichen) und schließt ausdrücklich mit *χαίρετε* und *συγχαίρετέ μοι*. Und wenn nun der Apostel, der seine Ermahnung damit geschlossen, mit *χαίρετε* gleich darauf 3, 1 anhebt und hinzusetzt, *τὰ αὐτὰ γράφειν κτλ.*, ist es nicht das Nächstliegende, das *τὰ αὐτά* auf diese Worte zu beziehen?

Was man gegen diese Auffassung bisher eingewendet hat, trifft, soviel ich erkenne, unsere Erklärung nicht. Denn den Einwand, daß *αὐτά* nicht auf *χαίρετε ἐν κυρίῳ* und die damit verknüpften Beziehungen auf das Vorangehende (vgl. van Hengel S. 211 f.) gehen könne, sondern es *τὸ αὐτό* heißen müsse, hat Meyer, obwohl im Uebrigen ein Gegner dieser Ansicht, durch Belege widerlegt (S. 83). Der Einwand, daß 2, 18 von einem ganz anderen *χαίρειν* handelt und „in dem Bisherigen eine Aufforderung zur christlichen Freudigkeit überhaupt gar nicht gegeben ist," wird durch unsere Erklärung des Bisherigen entkräftet, während er die meisten Auslegungen mit Recht trifft. Das Einzige, was man noch entgegenhält, ist der Ausdruck *ἀσφαλές*, der sich nicht zur Ermahnung *χαίρετε*, sondern nur zu einer Warnung vor Gefahr schicke. Aber trifft diese Einwendung unsere Auffassung noch, wenn eben das *χαίρετε ἐν κυρίῳ* (auf die Bedeutsamkeit des hier hinzutretenden *κυρίῳ* ist schon oben hingewiesen worden) die Einleitung zur Warnung vor Abfall

von dem Herrn bildet? Konnte der Apostel, um das Auffallende zu erklären, daß er, mit τὸ λοιπόν anhebend, ihnen doch wieder das χαίρετε zuruft (van Hengel S. 212), nicht ganz füglich sagen: laßt es euch nicht wundern, daß ich das nochmals schreibe: mir erregt es nicht Bedenken (gewöhnlich: me non piget, besser Meyer: bedenklich), euch aber dient es zur Sicherheit? Er deutet dann eben mit ἀσφαλές an, in welcher Absicht er ihnen nochmals χαίρετε ἐν κυρίῳ zurufe. Ich kann darin gar keine ernstliche Schwierigkeit finden.

Vers 2 folgt nun was den Apostel bewogen hat, den Lesern das χαίρετε ἐν κυρίῳ nochmals zuzurufen: es ist die Gefahr, die von denen droht, welche nicht ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sich rühmen, sondern auf die σάρξ ihr Vertrauen setzen. Ihnen gegenüber gilt: χαίρετε ἐν κυρίῳ. Daß man sich die Verführung nicht als eingerissen, sondern nur als möglich zu denken habe, darüber vgl. die Einleitung und namentlich die dort angeführte Schrift von Schinz. — Mit diesem Umstande möchte schwerlich die Ansicht zu vereinigen seyn, daß der Apostel bereits früher einen Brief an die Gemeinde gerichtet hat, „der sich ex professo und mit dem ganzen Affekte des noch freiwirkenden Apostels mit den judaistischen Irrlehren beschäftigt hat, wie etwa der Brief an die Galater." Meyer. In solchem Falle müßte man doch wie bei der Galatischen Gemeinde einen verwirrenden Einfluß der Irrlehrer annehmen, eine Voraussetzung, die für unseren Brief hinsichtlich dessen, was er über den Zustand der Gemeinde erkennen läßt, nicht paßt. Man hat nehmlich geglaubt, der scharfe Ton der folgenden Stelle steche von dem sonst so weichen und innigen Ton unseres Briefes, und namentlich von der Weise, in welcher Paulus 1, 15 ff. von judaistischen Lehrern redet, so sehr ab, daß man in dem folgenden Abschnitt den Ton jenes angeblichen Briefes zu erkennen habe, aus dem das Folgende theilweise genommen sey. Allein das Herübernehmen von Abschnitten oder Ausdrücken aus einem anderen Briefe, dessen Ton zu dem unserigen nicht paßte, hätte dann gleichfalls etwas Befremdliches. Sodann schließt ja der strenge und scharfe Ton den Judaisten gegenüber den innigen, familiären Ton der Gemeinde gegenüber nicht aus, wie wir ihn auch da, wo er sich an die Gemeinde wendet V. 13 ff., gleich wieder erkennen. Der

Abstand aber, der sich ergiebt, wenn 1, 15 ff. gleichfalls von judaistischen Irrlehrern verstanden wird, hätte vielmehr zu der Ansicht leiten sollen, daß dort von ganz anderen Gegnern, als von judaistischen Gesetzeslehrern die Rede ist: denn die Freude, die dort der Apostel über deren Verkündigung Christi ausspricht, stände allerdings in Widerspruch mit den Aeußerungen an unserer Stelle. Vgl. oben.

Βλέπετε τοὺς κύνας beginnt der Apostel. Es ist eine den Lesern schon bekannte Gefahr, vor welcher der Apostel warnt, sey es, daß in der Gemeinde selbst, oder in deren Nähe solche Judaisten Eingang zu gewinnen versuchten. Sie sollen diese Irrlehrer ins Auge fassen, um ihr Wesen recht kennen zu lernen. Solch ein Anschauen derselben muß sie lehren, was sie von ihnen zu halten, und daß sie sich vor ihnen zu hüten haben. Aber *βλέπετε* selbst heißt nicht: hütet euch, worüber Winer §. 32, 1. S. 256 zu vgl., sondern ist ein Anschauen, aus dem man lernen soll. So 1 Cor. 10, 18. Aehnlich *σκοπεῖν* Röm. 16, 17. Bei *τοὺς κύνας* dürfte wohl besser als an den Gebrauch bei den Profanscribenten, wonach der Ausdruck namentlich von unverschämten, frechen Menschen üblich ist, an den biblischen gedacht werden: Matth. 7, 6; Apok. 22, 15, wonach unreine Menschen zu verstehen sind, für welche das Heilige nicht ist; daher eine bei den Juden gewöhnliche Bezeichnung der Heiden. So auch die neuesten Ausleger.

Βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας. Ueber den Nachdruck der Wiederholung Winer §. 67, 2. b. S. 692. Zu *τοὺς κακοὺς ἐργάτας* vgl. das ähnliche *δόλιοι ἐργάται* 2 Cor. 11, 13. Endlich *τὴν κατατομήν* bezeichnet die Gegner bestimmt als judaistische Gesetzeslehrer, die auf die Beschneidung der Heiden und damit auf die Uebernahme des ganzen Gesetzes dringen. — *Κατατομήν*, die Zerschnittenen, nicht *περιτομήν* (das Abstractum für das Concretum), nennt sie der Apostel, um anzudeuten, daß ihre *περιτομή*, auf welche sie soviel Werth legen, keine höhere Bedeutung habe, daß sie nichts sey, als ein Zerschnittenseyn am Leibe, also vielmehr ein defectus als ein Vorzug. Ueber dieß Wortspiel Winer §. 62, 2. S. 602. Aehnlich Gal. 5, 11. 12. Warum der Apostel die *περιτομή* dieser Gegner als ein bloßes Zerschnittenseyn ohne höhere Bedeutung bezeichnet, lehrt uns der

Gegensatz V. 3: καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες. Nicht die ριτομή des Alten Bundes an sich würde der Apostel je so zeichnet haben (vgl. Röm. 9, 4 ff.), so wenig als er sonst jen Juden, die Christen geworden waren, zumuthete, die Beobacht des Gesetzes aufzugeben. Was hierin seine wie der übrigen A stel Ansicht war, lehrt uns Apgsch. 15, 6 ff., vgl. mit Gal. 2 That nur die Beobachtung des alttestamentlichen Gesetzes Wahrheit des Satzes Apgsch. 15, 11 keinen Eintrag: διὰ χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρό κἀκεῖνοι, so mochte der Christ gewordene Jude immerhin väterlichen Gesetze treu bleiben; ja der Apostel selbst hat es seine Person nicht anders gehalten, wie uns die Erzählung seinem Gelübde Apgsch. 18, 18, von seiner Reinigung Apg 21, 26, und wie uns die Beschneidung des Timotheus ben 16, 3, trotz all des Ernstes, mit welchem er die Geltendmach des Gesetzes als Bedingung zur Seligkeit bekämpft. Es ist her ganz unrichtig, wenn Baur behauptet, nach unserer St seyen die Christen die wahre περιτομή, die Juden die fal κατατομή Zu einer κατατομή wird die Beschneidung der Ju nur dadurch, daß sie, statt Christi sich zu rühmen, auf die a ihr Vertrauen setzen, wie V. 3 zeigt. Ebenso unrichtig ist auch, wenn Baur den qualitativen Unterschied von wahrer falscher Beschneidung durch die quantitative Steigerung περιτομή zur κατατομή ausgedrückt findet. Wie mag man Verfasser dieses Briefes eine solche Abgeschmacktheit zutrau daß er im Gegensatz zur περιτομὴ τῆς καρδίας, die nicht der Hand geschieht, die περιτομή „der Juden" als eine κα τομή der Quantität nach bezeichnet! — Κατατομή (das an gar nicht einmal eine quantitative Steigerung von περιτ ausdrückt: denn es heißt ja auch bloß: Einschneiden, Einschn nennt der Apostel seine Gegner vielmehr nur darum, weil das Beschnittenseyn am Fleische, auf das sie ihr Vertrau setzten, als gänzlich werthlos, als das bezeichnen will, was äußerlich angesehen, ist: als ein Zerschnittenseyn, als eine V stümmelung, deren man sich nicht eben zu rühmen hat. And

---

*) Vgl. meine Dissertation de consensu locorum Act. 15 et Gal. Erl. 1847.

und so schon Theodoret, haben κατατομή in activem Sinn fassen wollen, sofern die Gegner die Gemeinde zerschneiden und zerstören wollen, wogegen offenbar V. 3 der Gegensatz der περιτομή in passivem Sinne spricht, wie Andere schon bemerkt haben.

Vers 3. Warum er seine judenchristlichen Gegner nicht als περιτομή, sondern als κατατομή bezeichnet habe, erklärt nun der Apostel: denn wir sind die Beschneidung (ἡ περιτομή), nicht jene, die wir mit dem Geiste Gottes dienen (denn θεοῦ ist überwiegend testirt) und uns Christi Jesu rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen. In wenig Worten die Summe dessen, was der Apostel in dem Briefe an die Galater zur Widerlegung dieser Gegner sagt. Gleichwohl wird nach Baur dieser Gegensatz nicht gemacht, um etwas die Sache selbst Betreffendes zu sagen, sondern nur, um dem Apostel Gelegenheit zu geben, von sich selbst zu reden, wie das die Verfasser von pseudapostolischen Schriften im Brauch haben! Zunächst sagt aber der Apostel von sich noch gar nichts, sondern sich sammt der ganzen Gemeinde in Philippi, und ohne auf den Unterschied von Juden- und Heidenchristen in derselben Rücksicht zu nehmen, zum deutlichen Beweis, daß er bei κατατομή nicht die Beschneidung „der Juden" im Auge hat, bezeichnet er zunächst als die wahre περιτομή, für welche somit der Gegensatz von Jude und Heide aufgehoben ist. Vgl. die ähnlichen Stellen Röm. 2, 25—29 περιτομὴ καρδίας, Col. 2, 11 ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ κτλ., u. die Einleitung §. 4. Dann 1 Cor. 7, 19; Gal. 3, 28; 5, 6; 6, 15 hinsichtlich des in Christo aufgehobenen Unterschieds von Juden und Heiden, welche Aufhebung aber den zeitlichen Fortbestand hier so wenig aufhebt, wie bei δοῦλος und ἐλεύθερος, ἄρσεν und θῆλυ. — Die Worte V. 3 haben im Einzelnen nichts Schwieriges. Nach der richtigen Lesart πνεύματι θεοῦ steht λατρεύω absolut, wie Hebr. 9, 9; 10, 2; Apgsch. 26, 7; Luc. 2, 37. Der Dativ ist als casus instrumentalis zu fassen, vgl. Winer §. 31, 4. S. 245. Πνεῦμα θεοῦ das neue Lebensprincip im Gegensatz zu allem dem, was dem natürlichen Menschen angehört, der σάρξ, die in Folge des Gegensatzes als das Ungöttliche erscheint. Vgl. die ähnliche Stelle Joh. 4, 23: προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, und Stellen wie Hebr. 9, 10. 14; Gal. 3, 3 u. a. Der Aus-



druck καυχώμενοι, wie 1 Cor. 1, 31; 2, 21—23; 2 Cor. 10, 17, erklärt sich durch den Gegensatz zu denen, die sich der σάρξ rühmen. Wie das καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ gemeint sey, lehrt der Gegensatz καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες und positiv V. 9. Unter der σάρξ, auf die jene Gegner ihr Vertrauen setzen, ist nicht bloß die Beschneidung, sondern Alles zu verstehen, was der Apostel V. 5 u. 6 nennt.

Vers 4. Nachdem der Apostel V. 3 der περιτομή seiner Gegner, als einer bloßen κατατομή des Leibes, die wahre περιτομή entgegengestellt hat, fährt er V. 4 ff. fort, sie mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen. An seiner Person finde sich das alles, worauf jene Gegner Werth legen; gleichwohl habe er alles das um Christi willen daran gegeben. — Das καίπερ ἐγὼ ἔχων ist zunächst durch das οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες hervorgerufen und bildet dazu eine Einschränkung, und zwar hinsichtlich der Person des Apostels, die in dem ἡμεῖς V. 3 mitbefaßt ist. Nicht aus Mangel etwa an solchen Vorzügen setzt er kein Vertrauen darauf, sondern trotzdem daß er sie in einem Maße, wie nur irgend einer, besitzt. Das Participium ἔχων ist an das ἐσμεν V. 3 angereiht. — Ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί: daß er ein solches zuversichtliches Vertrauen (vgl. über πεποίθησις Harleß zu Eph. 3, 12) nicht wirklich hegt, lehrt das vorangehende οὐ πεποιθότες, wie das folgende δοκεῖ πεποιθέναι. Man hat daher πεποίθησιν nach Beza metonymisch als Grund des Vertrauens, oder ἔχων als ἔχειν δυνάμενος fassen, oder es (van Hengel) auf die Vergangenheit beziehen wollen. Das Richtige hat wohl Meyer, indem er, das ἔχων berücksichtigend, bemerkt: die Zuversicht auf Leibliches sey als Besitz gedacht, welchen Paulus, obgleich er keinen Gebrauch davon mache, doch habe, und wenn es darauf ankomme, geltend machen könne. Dagegen möchte ich in den folgenden Worten das δοκεῖ lieber von der eigenen Meinung, wie 1 Cor. 3, 18; 8, 2; 14, 37; Gal. 6, 3, als dem Urtheil Anderer (= erscheinen, befunden werden, vgl. Gal. 2, 6. 9) verstehen, dem doch nicht das πεποιθέναι, sondern nur der Besitz äußerlicher Vorzüge unterliegt. Bei ἐγὼ μᾶλλον ist δοκῶ zu ergänzen; vgl. ὑπὲρ ἐγώ 2 Cor. 11, 23. So mißt sich der Apostel mit jenen Gegnern, auf ihre Thorheit (ἀφροσύνη nennt er es 2 Cor. 11, 17) eingehend.

Vers 5 u. 6 folgen nun die einzelnen Momente der πεποίθησις ἐν σαρκί, durch deren Aufzählung er das μᾶλλον ἐγώ rechtfertigt. Nur muß man nicht in jedem einzelnen Punkt für sich ein μᾶλλον ἐγώ finden wollen, worauf es gar nicht ankommt. Der erste Vorzug dieser Art ist περιτομῇ ὀκταήμερος — so, nicht περιτομή ist aus sprachlichem Grunde zu lesen, vgl. Winer §. 31, 3. S. 244, woselbst auch über den Dativ = in Rücksicht. Das ὀκταήμερος (vgl. Lev. 12, 3) Kennzeichen des geborenen Juden im Unterschied vom Proselyten. Daß jene judenchristlichen Gegner gerade zum Theil Proselyten waren, kann man nach obiger Bemerkung über μᾶλλον ἐγώ nicht mit Sicherheit folgern. Der Apostel zählt alles auf, was sich von solchen Vorzügen an seiner Person findet, und als Resultat von dem allen, nicht von jeder einzelnen Beziehung, muß sich das ἐγὼ μᾶλλον ergeben. In censum nunc venit splendor natalium, wie van Hengel es ausdrückt; dahin gehören die drei Prädicate: ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμὶν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, von denen das erste die gens, das zweite den Stamm, das dritte die Aeltern bezeichnet, von denen er abstammt. Vgl. die ähnlichen Stellen 2 Cor. 11, 22; Röm. 11, 1. Ueber Ἰσραήλ als Bezeichnung des Volks nach seinem theokratischen Verhältnisse s. Harleß zu Eph. 2, 12. Andere: vom Geschlechte Israels = Jacobs. Daß die φυλὴ Βενιαμίν in Ehren stand, lehrt die Geschichte. Bei Ἑβραῖος wird nicht wie Apgsch. 6, 1 an die Sprache zu denken seyn, sondern wie de Wette: die rein jüdische Abkunft den Aeltern nach ist gemeint, sofern Ἑβραῖος der natürliche, nicht erst theokratisch gebildete Gegensatz zu anderen Völkern ist. — Nun folgen wieder drei unter sich verwandte Prädicate: denn sie benennen in verschiedenen Beziehungen ein in den Augen jener Gesetzeslehrer untadeliges Verhalten; Meyer nennt es des Apostels theokratische Individualität. — Κατά drückt immer die betreffende Beziehung aus; also: in Ansehung des Gesetzes ein Pharisäer, Apgsch. 22, 3; 26, 5; nicht: dem Gesetze nach oder gemäß. Νόμος gleich αἵρεσις zu nehmen, ist ein bei dem Apostel unerwiesener Sprachgebrauch und gegen den Zusammenhang; denn auf die Stellung zum Gesetze kommt es hier an. Der Secte, sagt somit der Apostel, habe er angehört, deren anerkannter Vorzug die Beobachtung des Gesetzes ist. Hinsichtlich

des Eifers: ein Verfolger der Gemeinde. *Κατά* darf man nicht anders fassen, als vorher. *Διώκων* substantivisch gebraucht. Was sonst der Apostel 1 Cor. 15, 8. 9; 1 Tim. 1, 13 ff. als seine schwerste Versündigung bezeichnet, muß ihm in den Augen jener Gegner als Ruhm angerechnet werden. So wird dieser Ruhm zur Selbstironie. Die letzte Beziehung *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ*: hinsichtlich der (ganzen) Gerechtigkeit, die im Gesetze begründet ist, geworden untadelig, nehmlich nach der Menschen Urtheil. Wie anders der Apostel urtheilt, ist vorhin bemerkt worden. *Δικαιοσύνη ἐν νόμῳ* darf man nicht auffassen wie de Wette, als Gerechtigkeit im Gesetzeszustande. Die Stellen, auf die er sich beruft, sind darin verschieden, daß in ihnen von Personen die Rede ist, die *ἐν νόμῳ* sind. Dieser Begriff einer auf das Gesetz sich gründenden Gerechtigkeit soll nach Baur unpaulinisch seyn!

Vers 7. Nachdem der Apostel gezeigt hat, wie er, nach dem Maßstabe seiner Gegner gemessen, sie alle überrage, fährt er fort: aber was irgend mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden geachtet. Damit bezeichnet er an seiner Person den Standpunkt der Gegner als einen solchen, bei dem als Gewinn gilt, was für Schaden zu achten ist. Das *ἅτινα*, was irgend, faßt das Vorangehende und Aehnliches zusammen und ist mit Nachdruck gesagt, wie das folgende *ταῦτα* zeigt. *Μοί* wird man nicht bloß als Dativ des Urtheils zu fassen haben, sondern wie Meyer: nach seinem früheren Zustand *κατὰ σάρκα* war es ihm wirklich Gewinn. *Κέρδη* Plur. ob rerum varietatem (van Hengel). *Ἥγημαι* als actio plane praeterita, quae per effectus suos durat; als Gegensatz V. 8 *ἡγοῦμαι*. — *Διὰ τὸν Χριστόν* wird vom Apostel selbst V. 8. 9 erklärt durch *ἵνα Χριστὸν κερδήσω κτλ.* In ihm, in Christo hat es seinen Grund, daß er das Alles für Schaden geachtet hat, nicht für Gewinn; somit besteht der Schaden darin, daß es ihn von Christo abgehalten hat. Wie unrichtig es ist, die Wirkungen des Gesetzes in Folge der menschlichen Verkehrtheit dem Gesetze selbst zu imputiren und unter *ἅτινα* das Gesetz selbst, nicht die Stellung Pauli zum Gesetze, zu verstehen, lehrt Röm. 7, 7 ff. u. a.

Vers 8. Dem *ἥγημαι* stellt der Apostel sofort *ἡγοῦμαι*

gegenüber: so wie damals auch heute noch, was auch jene Gegner sagen mögen. Ἀλλὰ μὲν οὖν (nicht μενοῦνγε) = imo vero, Winer §. 57, 4. S. 521. Πάντα ist das mit ἅτινα V. 7 Bezeichnete, so daß also der Gegensatz nicht im πάντα (Rilliet), sondern in dem ἡγοῦμαι, vor dem auch καί steht, zu suchen ist. Es wird durch das Präsens der Gegensatz zu jener Irrlehre noch schärfer ausgedrückt, welche den bereits Christen gewordenen Heiden eine Ergänzung ihres Christenthums durch das Judenthum zumuthet. Und zwar hält der Apostel Alles für Schaden διὰ τὸ ὑπερέχον κτλ. Διὰ τὸ ὑπερέχον als Substantiv, nicht τὴν ὑπερέχουσαν, zur schärferen Hervorhebung dieses Begriffs. Das Uebertreffende, um dessen willen alles als Schaden erscheint, liegt in dem Gegenstande der Erkenntniß, in Christo Jesu. Die Art dieser Erkenntniß lehrt uns V. 9. 10 kennen; es ist ein Erkennen, das die Glaubensgemeinschaft mit ihm und das ζημιωθῆναι zur Voraussetzung hat. Nur so entspricht es dem Gegensatz von ἥγημαι und ἡγοῦμαι. Τοῦ κυρίου μου, als Apposition, setzt der Apostel im Drange dankbarer Liebe hinzu. Beides, das διὰ τὸν Χριστόν und διὰ τὸ ὑπερέχον, findet nun seine Erläuterung im Folgenden; zuerst das διὰ τὸν Χριστόν; aber es findet sie nur als Voraussetzung des anderen. Um nehmlich zu erklären, wie diese Erkenntniß Christi ihn bestimme, fortwährend Alles für Schaden zu achten, zeigt er V. 8—10, daß sie ruht auf der Gemeinschaft mit Ihm, deren wesentliches Erforderniß nicht die Gerechtigkeit aus dem Gesetze, sondern die Gerechtigkeit durch den Glauben an Ihn ist. Es muß somit aller eigene Ruhm daran gegeben werden, um zu solcher Erkenntniß zu gelangen. Es ist demnach das τοῦ γνῶναι V. 10 kein anderes Erkennen als das V. 8 bezeichnete, und die zweite Hälfte von V. 8 und V. 9 benennt die Voraussetzung, ohne die ein solches γνῶναι nicht möglich ist. So begreift sich dann erst, warum der Apostel mit δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην nochmals auf den Gedanken des 7. V. zurückkommt, dem er, entsprechend dem Fortschritt des 8. V., nun καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα anreiht. Das τὰ πάντα weist auf πάντα zurück. Ἐζημιώθην muß nicht um des Zusammenhangs willen mit V. 7 medial gefaßt werden = ich habe mich verlustig gemacht, sondern kann ganz wohl passivisch, wie sonst auch, genommen werden: ich bin

verlustig geworden. Es ist das die Folge des ἥγημαι ζημίαν, und der Ausdruck so noch stärker. Das καὶ ἡγοῦμαι darf man nun nicht von δι' ὃν trennen, und das δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην als einen parenthetischen Satz betrachten, wie schon aus dem angegebenen Zusammenhang hervorgeht. Dieser Relativsatz wäre dann müßig, und das Folgende würde nicht als Erläuterung von διὰ τὸ ὑπερέχον erscheinen, sondern neben dem διὰ τὸ ὑπερέχον einen weiteren Grund des ἡγοῦμαι einführen, während es doch, wie V. 10 lehrt, keinen weiteren Grund, sondern die Erklärung von διὰ τὸ ὑπερέχον κτλ. enthält. — Σκύβαλα verstärkter Ausdruck für ζημία = Wegwurf (gewöhnliche Ableitung von κυσὶ βαλεῖν s. Passow). Die Absicht von beidem, dem ἐζημιώθην wie ἡγοῦμαι, giebt nun ἵνα τὸν Χριστὸν κερδήσω κτλ. an, das demnach die Erklärung des δι' ὅν, wie des διὰ Χριστόν V. 7 ist. Um seinetwillen, d. h. um ihn zu gewinnen, bin ich alles des verlustig geworden und halte es fortwährend für Wegwurf. Der Ausdruck κερδήσω erklärt sich aus dem Gegensatz des ζημιωθῆναι: an die Stelle des erlittenen Schadens tritt Christus als Gewinn.

Vers 9. Entspricht der Absichtssatz ἵνα Χριστὸν κερδήσω offenbar mehr dem ἐζημιώθην als dem ἡγοῦμαι, wenn man nicht wie van Hengel u. A. das κερδαίνειν als ein Wachsendes betrachtet, was schwerlich ein paulinischer Gedanke seyn möchte: denn dieß κερδαίνειν ist eben damit erreicht, daß man die Gerechtigkeit des Glaubens erlangt und in Glaubensgemeinschaft mit Ihm tritt V. 9 (das μορφοῦσθαι Gal. 4, 19 ist ein anderer Gedanke) — entspricht also das Erstere mehr dem ἐζημιώθην, so wird das καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ mehr dem ἡγοῦμαι correspondiren. Daß dieß εὑρεθῆναι nicht gleichbedeutend mit εἶναι sey, versteht sich von selbst. Es reicht aber andererseits, wie de Wette bemerkt, die Vorstellung des wirklichen Befunds hin; und ist also nicht nöthig, das εὑρεθῶ ausdrücklich auf das göttliche Gericht zu beziehen. Gegen die unmittelbare Verbindung des μὴ ἔχων mit εὑρεθῶ: ut deprehendar ... non habere (van Hengel), haben sich de Wette und Meyer mit Recht erklärt, „weil ἐν αὐτῷ und διὰ πίστεως Χριστοῦ nicht zusammengeht, und so die Vorstellung, die in dem für sich genommenen εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ liegt, eingebüßt wird." Vielmehr ist das μὴ ἔχων mit Meyer als specifische Modalbestimmung zu εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ zu

fassen: als ein solcher, der rc. Ueber μή Winer §. 59, 4. β. S. 561. Zum rechten Verständniß der folgenden Worte des 9. V. ist vor Allem mit de Wette die doppelte Bestimmung des δικαιοσύνην durch ἐμήν und τὴν ἐκ νόμου zu beachten. Mit ἐμήν nehmlich bezeichnet der Apostel eine eigene selbsterworbene Gerechtigkeit, sowie Röm. 10, 3 τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην. Zu ihr ist der Gegensatz, wie die angeführte Stelle lehrt, ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη, oder wie es an der unserigen heißt: τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην, während dem τὴν ἐκ νόμου das τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ entgegengestellt wird. Das ἐπὶ τῇ πίστει aber am Schluß ziehe ich zu dem letzten δικαιοσύνην als Bezeichnung des Fundaments, auf welchem diese δικαιοσύνη θεοῦ bei dem Einzelnen ruht, während mit διὰ πίστεως der Glaube nach der objektiven Seite als Mittel der Aneignung genannt ist, entsprechend dem ἐκ νόμου. Das τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει bildet dann als Gesammtbegriff die Antithese zu dem ἐμὴν δικαιοσύνην: es ist nicht eine vom Subjekt, sondern von Gott herrührende Gerechtigkeit, und nur insofern die des Subjekts, als sie auf dem Grunde des Glaubens, als der subjektiven Bedingung, beruht. — Es leuchtet ein, wie man bei dieser Auffassung ein völlig harmonisches Verhältniß der antithetischen Satzglieder gewinnt. — Ἐπὶ τῇ πίστει wird man am einfachsten mit Meyer fassen: auf Grund des Glaubens, der jedoch diese Bestimmung zu ἔχων zieht, das er nach ἀλλά ergänzt. Aber würde ἔχων in diesem Falle nicht wiederholt seyn? Und sollte die Auslassung des Artikels nicht dadurch gerechtfertigt seyn, daß das ἐπὶ πίστει als integrirendes Moment des der ἐμὴ δικαιοσύνη entgegengesetzten Begriffs erscheint? Mit den von Winer §. 19, 2. S. 155 f. angeführten Beispielen läßt sich dieser Fall recht wohl rechtfertigen. Vgl. auch Harleß zu Eph. 1, 15. — Gegen die Auffassungen „um des Glaubens willen" oder „unter der Bedingung des Glaubens" läßt sich sprachlich nichts einwenden; nur erscheint die vorhingenannte in der unmittelbaren Verbindung des ἐπὶ πίστει mit δικαιοσύνην als die natürlichste. So auch Olshausen. Als sachliche Parallelen vgl. Röm. 3, 21. 22 9, 32; 10, 3. 5. 6 u. a. Insbesondere zu dem Begriff der Gerechtigkeit aus Gott Stellen wie 3, 26: Gott ist der δικαιῶν τὸν ἐκ πίστεως 4, 5 u. a.

Vers 10. *Τοῦ γνῶναι αὐτόν*, fährt der Apostel fort. Von der sprachwidrigen Verbindung dieses Absichtssatzes mit *ἐπὶ τῇ πίστει* abgesehen (wogegen Meyer und van Hengel zu vgl.), faßt man ihn entweder als parallel dem obigen *ἵνα* V. 8, oder als abhängig von *εὑρεθῶ*, oder endlich als Bestimmung des mit *μὴ ἔχων* V. 9 ausgesprochenen Verhältnisses. Haben wir oben den Gedankenfortschritt von V. 8 zu V. 10 richtig bezeichnet, so fällt die erste Auffassung von selbst weg: denn eben dieser Fortschritt des Gedankens ist dabei verkannt, und es kommt eben deshalb, wie auch Meyer bemerkt, keine adäquate Parallele heraus. Zwischen der Verbindung mit *εὑρεθῶ* oder mit *μὴ ἔχων* (so Meyer) kann man schwanken; für den Gedanken ist sie gleichgültig, da bei der Verbindung mit *εὑρεθῶ* doch immer das durch das *μὴ ἔχων* als Glaubensgemeinschaft näher bestimmte Verhältniß verstanden werden muß. Die Construction ist, wenn *τοῦ* von *εὑρεθῶ* abhängt, was mir natürlicher scheint, als es zur Nebenbestimmung zu ziehen, ganz ähnlich der Röm. 6, 6, wo auch von dem Absichtssatze mit *ἵνα* ein neuer mit *τοῦ* und dem Infinitiv abhängig gemacht ist. Der Gedanke aber ist folgender: Alles giebt der Apostel daran, damit er vermöge der Gerechtigkeit des Glaubens, die eine solche Hingabe des Eigenen bedingt, in Christo befunden werde, um in Folge dieser Gemeinschaft zu erkennen, was V. 10 benennt. Ganz so ist Eph. 3, 18 f. *ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι* zur Voraussetzung des Erkennens gemacht. So erklärt also, wie auch Meyer bemerkt hat, das *τοῦ γνῶναι* die Genesis der V. 8 genannten Erkenntniß, und aus ihrer Genesis erhellt, warum der Apostel alles fortwährend für Schaden achtet um ihretwillen; aber auch ihrem Gegenstande nach wird diese *γνῶσις* noch näher bestimmt, um ihr *ὑπερέχον*, ihre Herrlichkeit, gegen die alles Andere verschwindet, ins Licht zu stellen. Um Ihn zu erkennen, sagt der Apostel, und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, indem ich gleich gestaltet werde seinem Tode. Das ist ein Erkennen, das nicht möglich ist, ohne daß man in Ihm ist, kein bloßes Wissen, sondern Erfahrung und Aneignung Christi, ein Erkennen, das dem Erkannten ähnlich macht, und das dann erst seine Vollendung erhält, wenn wir Ihn sehen werden, wie er ist, womit dann auch *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* gegeben ist 1 Joh. 3, 18.

Ihn (αὐτόν) zu erkennen, ist die Absicht des Apostels bei seiner Darangabe alles Eigenen, vermöge der durch diese Darangabe bedingten Glaubensgemeinschaft mit Ihm. Dieses αὐτόν aber explicirt er nun nach der doppelten Seite, welche an Ihm sich findet, seiner Verherrlichung wie seiner Erniedrigung. Nach dieser doppelten Seite hin, also ganz will er Ihn sich aneignen und mit Darangabe alles Eigenen ganz in seine Gestalt verwandelt werden. Das Ziel aber, das er bei dieser Umgestaltung im Auge hat, benennt uns V. 11: es ist die Auferstehung der Todten, zu der er gelangen möchte. Eben darum kann aber nicht die Erfahrung der Kraft seiner Auferstehung, von der V. 10 redet, gleichbedeutend mit der V. 11 genannten ἐξανάστασις genommen werden: denn εἴπως (si forte, ob etwa) benennt immer etwas, was mit dem Vorangehenden noch nicht gegeben, sondern als zu erreichende Absicht genannt ist, Apgsch. 27, 12; Röm. 1, 10; 11, 14. Zu dieser Erfahrung von der Kraft der Auferstehung würde auch das Andere καὶ τὴν κοινωνίαν nicht passen. Vielmehr benennt der Apostel eine Erfahrung des gegenwärtigen Lebens. Welche Erkenntniß von Christo er aber meine, muß einerseits durch den Zusammenhang mit dem ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι κτλ. V. 8, andererseits darnach bestimmt werden, daß die Glaubensgemeinschaft bereits Voraussetzung dieser Erkenntniß, dann auch darnach, daß die beabsichtigte Frucht dieses Erkennens die wirkliche Auferstehung, und endlich darnach, daß es etwas ist, was für den Apostel V. 12 bleibender Gegenstand seines Strebens ist und den Lesern seyn soll V. 15. Nicht also die Kraft (welche die Auferstehung Christi hat, nicht: durch welche er auferweckt worden ist) kann der Apostel erkennen wollen, deren Erfahrung bereits in der Wiedergeburt gemacht wird, und ebenso wenig die κοινωνία παθημάτων; die hierbei stattfindet, wovon Col. 2, 12 handelt. Sie ist Voraussetzung des γνῶναι an u. St. Ebenso wenig die Erfahrung davon in seiner eigenen Auferstehung, die das durch diese Erfahrung zu erreichende Ziel ist. Was liegt nun zwischen jenem Anfangs- und jenem Endpunkt für eine Erfahrung von der Kraft der Auferstehung und der Gemeinschaft seiner Leiden? Die Antwort muß uns das Leben des Apostels selbst geben. Und stellt uns dieses nicht beides vor Augen, sowohl die Kraft

der Auferstehung Christi als seine Leidensgestalt? *Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ*, sagt er von sich Gal. 2, 20, *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*; vgl. auch Phil. 4, 13. — *Καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω*, sagt er, 1 Cor. 15, 31, wie *χάρις τῷ θεῷ τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ὑμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ* 2 Cor. 2, 14; — *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ* 2 Cor. 4, 10 ff. Hierher gehört es dann auch, wenn er auf Grund der Auferstehung Christi, mit dem wir auferstanden sind, ermahnt: *οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* Röm. 6, 4, oder *εἰ συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ τα ἄνω ζητεῖτε* Col. 3, 1. — Nennt der Apostel mit *τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως* die Kraft, die er an sich zu erfahren trachtet mit Darangabe alles dessen, was dem alten Menschen und der *σάρξ* angehört, um durch solches Streben das V. 11 genannte Ziel zu erreichen, so benennt das *κοινωνίαν* eine zweite Erfahrung, nach der er als der unerläßlichen Bedingung der ersteren trachtet: *τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ*, und diese Erfahrung wird durch das *συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* (auf *γνῶναι* zu beziehen Col. 1, 10; Eph. 3, 18; 4, 2) als ein thatsächliches ihm Gleichgestaltetwerden näher bestimmt. Bei dieser *κοινωνία τῶν παθημάτων* an das *συνετάφημεν* Röm. 6, 4 und Aehnliches zu denken, geht, wie aus dem Bisherigen erhellt, nicht an. Vielmehr wie das Leben des Christen eine fortgehende Offenbarung der Kraft der Auferstehung Christi seyn soll, so muß sich auch die andere Seite, die Leidensgestalt, an ihm finden. Richtig de Wette: wie es keine Auferstehung ohne Tod giebt, so auch nicht ohne Leiden. Vgl. Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 11. Wie im Leben des Apostels diese Seite Christi zur Erscheinung gekommen ist, darüber vgl. die oben angeführten Stellen. Eine specielle Beziehung auf den bevorstehenden Märtyrertod des Apostels bei dem *συμμορφούμενος* anzunehmen, ist grundlos. Auch ohne sie erklärt sich der Ausdruck; man vgl. nur 2 Cor. 4, 10. (Ob *συμμορφούμενος* oder *συμμορφιζόμενος*, wofür ABD* Minuskeln und KVV., zu lesen ist, mag, da es für den Gedanken unwesentlich ist, dahingestellt bleiben.) Daß diese Erklärung den oben angegebenen Bedingnissen des Contexts genüge, bedarf wohl keines Nachweises. Mit Recht hat de Wette die Auffassungen zurückgewiesen, bei denen unter

der Kraft der Auferstehung der Friede des Gemüths, oder die Hoffnung eigener Auferstehung verstanden wird. Aber auch Meyers Auffassung, daß der Apostel unter dieser Kraft die Gewährleistung der Rechtfertigung verstehe, scheint mir, wenn doch τοῦ γνῶναι κτλ. die nähere Exposition von der γνῶσις V. 8 ist, zu enge und der bereits vorausgesetzten Glaubensgemeinschaft V. 9 nicht mehr entsprechend. Bedarf es da erst noch einer Gewährleistung der Rechtfertigung, und ist diese nicht schon in der bestehenden Glaubensgemeinschaft gegeben? Auch steht zu solcher Auffassung der Kraft der Auferstehung die κοινωνία τῶν παθημάτων in keinem rechten Verhältniß. Wie soll die Gewißheit der Rechtfertigung und die Gemeinschaft seiner Leiden zusammen kommen, und beides die Epexegese von αὐτόν seyn? Ist es nicht natürlich und nothwendig, wenn unter der κοινωνία τῶν παθημάτων die den Leiden des Herrn entsprechende Gestalt des Lebens Pauli verstanden wird, auch unter der Erfahrung von der Kraft der Auferstehung die entsprechende Darstellung und Aneignung im Leben desselben zu verstehen? Wir verstehen darum nicht die moralische Erweckung, von der 2 Col. 2, 12 redet, sondern jene Offenbarung der ζωή wie der νέκρωσις Ἰησοῦ, von der der Apostel 2 Cor. 10, 4 redet und die er als etwas Bleibendes (πάντοτε . . . περιφέροντες) benennt. Dieses Leben oder vielmehr das Streben nach demselben, in dem Christus sich darstellt und dessen Vollendung Röm. 8, 29 (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) bezeichnet, ist die Bedingung, um zu dem V. 11 genannten Ziele zu gelangen.

Vers 11. Ueber εἴπως, si forte, s. zu V. 10. Es ist der Gegensatz falscher Sicherheit, Ausdruck des demüthigen Strebens. Καταντήσω hier wie 2 Macc. 6, 14; Apgsch. 26, 7; Eph. 4, 13 bildliche Bezeichnung des Erlangens; eigentlich hingelangen zu etwas. Es ist also nicht richtig, wenn van Hengel seine Bedeutung auf Raum oder Zeit beschränkt: si forte perveniam ad tempus hujus eventi. Das ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν hier (nur) ist der Sache nach = ἀνάστασις; ἐξ dient nur zur Veranschaulichung, indem es den terminus a quo bezeichnet. Welchen Gedanken der Apostel damit ausdrückt, lehren Stellen wie Luc. 20, 34. 35. Vgl. mit 1 Thess. 4, 16; Luc. 14, 14. 15.

Vers 12—14: Der Apostel wehrt hier ein Mißverständniß ab, zu dem das eben Gesagte V. 7—11 veranlassen konnte. Er thut das nicht im Interesse seiner Polemik gegen die Irrlehrer, sondern um der Philipper willen, damit sie an seiner Person demüthige Selbstschätzung lernen und jenen Eigendünkel christlicher Vollkommenheit ablegen möchten, von dem 2, 3 redet. Vgl. namentlich V. 13. 15. — *Οὐχ ὅτι κτλ.* Nicht daß ich es schon ergriffen habe oder bereits vollendet bin 2c. Um zu bestimmen, was der Apostel noch nicht ergriffen hat, muß man vor Allem fragen, was hat er in dem Vorangehenden genannt, bei dem dieß Mißverständniß möglich war? Das kann nun nicht die V. 11 genannte *ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν* seyn: denn diese hat er ja selbst als künftiges ihm noch als Gegenstand seines Strebens vorschwebendes Ziel bezeichnet, so daß auch nicht das Erlangthaben in der Vorstellung abgewiesen zu werden braucht. Das, worauf sich das *οὐκ ἔλαβον* bezieht, kann nur das *τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως* V. 8 oder, wie es V. 10 bezeichnet ist, das *γνῶναι αὐτὸν κτλ.* seyn. Der Gedanke, daß der Apostel Alles darangegeben, um zu diesem überschwänglichen Gut zu gelangen, konnte allerdings dahin mißverstanden werden, als ob er es bereits ergriffen habe; und eben dieß Mißverständniß, als ob jene Vollendung, die V. 10 benennt, sich bereits an dem Apostel finde, negirt er. Bei dem Ausdruck *ἔλαβον* schwebt dem Apostel das Bild des Wettlaufs bereits vor; bestimmt tritt es erst im Folgenden hervor. Als Objekt ist nicht aus V. 14 *βραβεῖον* zu ergänzen, sondern die Ergänzung muß aus dem Vorangehenden hinzugedacht werden, es ist jene sittliche Vollendung, welche das *γνῶναι* V. 10 benennt. Dieß beweist auch das erklärend hinzugefügte *ἢ ἤδη τετελείωμαι*, das die Folge des Erlangthabens bezeichnet (vgl. Winer §. 41, 5. p. 319), und nicht bedeutet: am Ziele seyn, sondern sittlich vollendet seyn, wozu allein auch der sonstige Gebrauch des Wortes stimmt. (Vgl. van Hengel S. 240.) Daher denn auch die Glosse: *ἢ ἤδη δεδικαίωμαι* dem Sinne nach vollkommen richtig ist. — *Διώκω δέ*, fährt der Apostel fort, indem er das mit *ἔλαβον* gegebene Bild des Wettlaufs weiter verfolgt, *εἰ καὶ καταλάβω ἐφ᾽ ᾧ κτλ.* Der Gegenstand des *καταλαβεῖν* ist derselbe wie bei dem *ἔλαβον*. Das *καταλάβω* stärker als das

einfache ἔλαβον, wie greifen und ergreifen. *Καί* wird man mit de Wette auf das *καί* des folgenden Satzgliedes zu beziehen haben. Schwierig ist es, das vieldeutige ἐφ' ᾧ zu bestimmen. Sprachlich kann es bedeuten: unter welcher Bedingung, weßhalb, weil, wozu. Das Natürlichste möchte wohl seyn, mit de Wette u. A. (ähnlich wie Luc. 5, 25) ἐφ' ᾧ = τοῦτο ἐφ' ᾧ, und zwar so zu fassen, daß τοῦτο das Objekt des καταλάβω bezeichnet: ob ich auch ergreife das, wozu ich auch ergriffen wurde von Christo. Vgl. übrigens auch Winer §. 52, c. S. 469 f., welcher vorzieht, es = wozu zu fassen. Meyer = weil. — Ἐπί in ähnlicher Verbindung als Bezeichnung der Bestimmung 1 Theff. 4, 7; Eph. 2, 10 u. a. s. bei Winer a. a. O. S. 470. Das Bild, das dem κατελήφθην zu Grunde liegt, ist dasselbe wie bei dem καταλάβω. So bei Plato Tim. p. 38. D.: καταλαμβάνουσι καὶ καταλαμβάνονται ὑπ' ἀλλήλων. Der Apostel ist mitten in seinem Laufe von Christus eingeholt und ergriffen worden, nehmlich bei seiner Bekehrung. Richtig de Wette: der Ausdruck ist nach der Idee der Wechselwirkung (vgl. Gal. 4, 9; 1 Cor. 13, 12) gewählt. — Der Gedanke des ganzen Verses, daß es kein ἔλαβον, sondern bloß ein διώκω εἰ καὶ καταλάβω gebe, ist für das christliche Leben von hoher Wichtigkeit. Die Vervollkommnung, wodurch unser ganzes Leben Christi Gestalt gewinnen soll, ist ein Ziel, das jedem gesteckt bleibt. Die Gemeinschaft mit dem Herrn in der Gerechtigkeit des Glaubens V. 9 oder das καταληφθῆναι V. 12 ist so wenig ein Ziel, bei dem man ausruhen könnte, daß sie vielmehr der Grund ist, auf dem das Streben nach jener Vollendung ruht; erst die völlige Durchdringung des Menschen von der Kraft der Gemeinschaft mit dem gestorbenen und wieder erstandenen Herrn ist das Ziel.

Vers 13 zeigt uns, daß der Apostel bei dem eben Ausgesprochenen seine Leser und ihr Verhalten (2, 2 – 4) im Auge hat; daher nicht bloß die nachdrückliche Wiederholung des Gedankens, sondern auch die Anrede an sie ἀδελφοί, und das ἐγώ, dessen Gegensatz nicht Andere sind, welche von dem Apostel diese Ansicht haben mögen, sondern Andere, welche von sich diese Ansicht zu haben scheinen. Wie V. 13 der ersten Hälfte von V. 12 entspricht, so wird V. 14 die andere, das διώκω δέ, weiter ausgeführt. Der vorher schon ausgesprochene Gedanke ist

nicht einfach wiederholt, sondern wird näher bestimmt, so zwar, daß V. 13, wie Meyer treffend bemerkt, das Moment der Selbstschätzung hervorhebt, V. 14 aber das διώκω sowohl hinsichtlich des rückwärts Liegenden als des vorgesteckten Zieles schärfer bezeichnet. — Ἓν δέ, zu ergänzen ποιῶ (Winer §. 66. III. b. S. 676). Meyer: ποιῶν, so daß die folgenden Participia die Epexegese dazu bilden; aber bei dem ἕν hat der Apostel gewiß den Hauptbegriff διώκω, nicht seine Nebenbestimmungen im Sinne. Ueber die Unzulässigkeit anderer Ergänzungen oder der Verbindung mit διώκω selbst s. bei Meyer. Die rechte Weise des Jagens nach dem Ziele wird uns durch τὰ μὲν ὀπίσω — ἐπεκτεινόμενος angegeben. Sie besteht darin, daß man das rückwärts Liegende vergißt, nach dem vorwärts Liegenden sich streckt. Das ἐπεκτείνεσθαι von der vorwärts gebogenen Haltung des Läufers hergenommen. Τὰ ὀπίσω und τὰ ἔμπροσθεν bezeichnen die Strecken der Bahn, von denen die eine bereits durchlaufen, die andere noch zu durchlaufen ist; somit τὰ ἔμπροσθεν nicht das Ziel selbst. Da vom Streben nach christlicher Vollkommenheit die Rede ist (zu V. 12), so ergiebt sich als rechtes Verständniß von τὰ ὀπίσω und τὰ ἔμπροσθεν der darin bereits gemachte Fortschritt und der noch zu machende. Der erstere soll nicht Gegenstand unserer Selbstbeschauung und selbstgefälligen Betrachtung seyn, sondern der Sinn ganz auf das noch zu Erreichende gerichtet seyn, wie bei einem Wettläufer, den nicht der zurückgelegte Weg mehr kümmert, sondern der vor ihm liegende. Wider den Zusammenhang ist es, bei dem τὰ ὀπίσω an das V. 7 ff. als darangegeben Bezeichnete zu denken. Was der σάρξ angehört, liegt, wie de Wette richtig bemerkt, außerhalb der Schranken der hier vorgestellten Laufbahn und kann nicht als ein Theil derselben bezeichnet werden. Das muß bereits darangegeben seyn, ehe nur der Lauf beginnt, den hier der Apostel meint. Nur so passen auch die Worte in den Zusammenhang; denn dem Wahne christlicher Vollkommenheit stellt der Apostel eben dieß Vergessen des hinter ihm Liegenden entgegen. So, sagt er, jage er zielwärts (κατὰ σκοπὸν Winer §. 53 d. S. 476: versus) auf den Kampfpreis zu des himmlischen Berufes Gottes in Christo Jesu. Daß hier der Kampfpreis (βραβεῖον wie 1 Cor. 9, 24) als Gegenstand des διώκειν genannt wird, ist kein Grund,

auch V. 12 *βραβεῖον* zu ergänzen. Dort ist das Ziel selbst, hier der Siegespreis genannt, der am Ziele winkt, der *ἄφθαρτος στέφανος* 1 Cor. 9, 25 oder *ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος* 2 Tim. 4, 8 oder *ὁ στέφανος τῆς ζωῆς* Jac. 1, 12; Apoc. 2, 10, *τῆς δόξης* 1 Petr. 5, 4. — Der Apostel selbst bestimmt dieß *βραβεῖον* näher durch die Worte: *τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χ. Ἰ.* Was hier *ἡ ἄνω κλῆσις*, ist Hebr. 3, 1: *κλῆσις ἐπουράνιος*. So auch Col. 3, 2: *τὰ ἄνω* Gegensatz zu *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*. Vgl. auch Gal. 4, 26 mit Hebr. 12, 22. So heißt diese *κλῆσις* nicht bloß als von oben kommend; noch weniger möchte ich in dem *ἄνω* mit Meyer eine Beziehung auf die besondere *κλῆσις* des Apostels finden (wogegen schon Hebr. 3, 1); sondern es giebt im Allgemeinen die Natur dieser *κλῆσις* als einer himmlischen an, quae ad coelum pertinet, womit der Apostel, wie van Hengel richtig bemerkt, imaginis propositae haud immemor vocationem suam distinxit ea, qua cursores in stadio a certaminis arbitris citari solebant. Aehnlich 1 Cor. 9, 25. Ist damit die *κλῆσις* im Allgemeinen als eine himmlische bezeichnet, so ist es auch keine Tautologie, sondern Näherbestimmung, wenn sie als von Gott ausgehend (1 Theff. 2, 12) in Christo Jesu begründet dargestellt wird. Denn *ἐν Χ. Ἰ.* ziehe ich unbedenklich (vgl. Winer §. 19, 2. S. 155) zu *κλήσεως*, nicht zu *διώκω* (vgl. 1 Cor. 7, 22; 2 Petr. 5, 10 u. dgl.). Unter der *κλῆσις* aber verstehe ich, wie sonst, den Act der Berufung, nicht das, wozu berufen wird, die Bestimmung, wofür auch 2 Theff. 1, 11, worauf de Wette sich beruft, kein Beleg ist.

Vers 15 u. 16 richtet nun der Apostel die Ermahnung *τοῦτο φρονῶμεν*, so gesinnt zu seyn, als Folgerung aus dem Vorangehenden (*οὖν*), an seine Leser; wobei er den Fall des *ἑτέρως φρονεῖν* ins Auge faßt und seine Hoffnung für diesen Fall ausspricht, jedoch mit einer Restriktion, die V. 16 enthält. Die Auslegung der Stelle schwankt nicht bloß hinsichtlich der bestimmteren Fassung des *τοῦτο φρονῶμεν* und in Folge dessen hinsichtlich des *εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε*, indem die Einen, wie Schinz, Meyer u. A., darunter die V. 12—14 ausgesprochene Gesinnung demüthiger Selbstschätzung und rastlosen Vorwärtsdringens, die Anderen Alles darunter verstehen, was von V. 4 an, so Höle-

mann, Matthies u. A., oder wenigstens von V. 8 an als rechte Gesinnung bezeichnet ist, so de Wette, Andere τοῦτο speciell auf βραβεῖον V. 14 beziehen. Und nicht geringer ist die Differenz in Auffassung des 16. V., wo die Einen unter dem εἰς ὃ ἐφθάσαμεν eine sittliche Errungenschaft, die Anderen eine erreichte christliche Erkenntniß verstanden wissen wollen. Jenes bei Schinz, van Hengel, Meyer; dieses bei den Meisten: Rheinwald, Matthies, Hölemann, de Wette.

Der Apostel leitet seine Ermahnung zum τοῦτο φρονεῖν mit den Worten ein: ὅσοι οὖν τέλειοι. Wir haben also jedenfalls eine aus dem Vorangehenden abgeleitete abschließende Ermahnung zu erwarten; aber das οὖν kann eben sowohl eine aus dem Gesammtinhalt des Vorangehenden folgende Ermahnung einführen, als eine speciell auf die V. 12—14 geschilderte Gesinnung demüthiger Selbstschätzung und rastlosen Vorwärtsstrebens bezügliche. Denn daß V. 12 erst, wie Meyer gegen das Erstere einwendet, der Passus anhebt, mit welchem es auf die eigenen Verhältnisse in der Gemeinde selbst abgesehen ist, entscheidet nicht: denn wem anders als der Gemeinde gilt auch das, was gegen die Irrlehrer V. 4—11 gesagt ist?

Näher dem Richtigen bringt uns die richtige Fassung von dem ὅσοι τέλειοι. Indem der Apostel ὅσοι sagt, überläßt er es dem Urtheil der Leser, ob sie zur Klasse der τέλειοι gehören; oder vielmehr es ist eine Aufforderung an sie alle, daß sie sich als τέλειοι zeigen. Was aber ist unter dem τέλειοι zu verstehen? Darüber kann kein Zweifel seyn, daß es nicht = τετελείωμαι ist, was eben erst der Apostel von sich negirt hat. Man faßt es gewöhnlich als Gegensatz zu den νήπιοι, wie 1 Cor. 2, 6; 3, 1; 14, 20; Hebr. 5, 13. 14; aber während an allen diesen Stellen dieser Gegensatz hinsichtlich der Erkenntniß gemacht ist, statuirt man ihn hier in Beziehung auf sittliche Vollkommenheit, auf das ethische Leben, wobei sich das entsprechende Verhältniß der praktischen Intelligenz von selbst als Voraussetzung verstehe. Und allerdings muß zugegeben werden, daß τέλειοι nach dem Zusammenhang unserer Stelle nicht auf die Erkenntniß gehen könne. Aber wie? Sollte der Apostel, der eben vor Selbstschätzung gewarnt und τὰ ὀπίσω, d. i. den gemachten Fortschritt, zu vergessen und 2, 3 ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν

ermahnt hat, nun doch die Gemeinde, deren Fehler sittlicher Dünkel ist, selbst auffordern, sich als τέλειοι in sittlicher Beziehung zu betrachten? Er könnte es nur ironisch thun, sie gleichsam beim Worte nehmend: ihr, die ihr τέλειοι zu seyn glaubt, zeigt es, und zwar durch eure Demuth; dagegen ist aber entschieden die communikative Form.

Oder soll die mit τέλειοι bezeichnete sittliche Vollendung gerade in demüthiger Selbstschätzung und rastlosem Vorwärtsdringen bestehen, so ist das τοῦτο φρονῶμεν rein tautologisch. Vgl. Meyer zu τοῦτο φρονῶμεν. Also nicht als Gegensatz von νήπιοι, als den minder im ethischen Leben Vorgeschrittenen, ist τέλειοι zu nehmen; in dem Sinne würde der Apostel weder sich noch Andere als τέλειοι bezeichnen, und Andere nicht zu dem Urtheil über sich auffordern, daß sie τέλειοι seyen im Vergleich mit Anderen. Vielmehr wie 1 Cor. 2, 6 τέλειοι auch nicht die in Ansehung der Erkenntniß Vollkommeneren im Vergleich mit den minder Vollkommenen bezeichnet, sondern τέλειοι die genannt werden, welchen die Predigt des Evangeliums σοφία ist, was auch bei den νήπιοι der Fall ist, während den Entgegengesetzten diese Predigt μωρία ist, was von den νήπιοι ἐν Χριστῷ nicht gilt, so daß dort τέλειος = πνευματικός 2, 15 gebraucht ist *) — wie also dort τέλειοι nicht den Gegensatz zu minder Vollkommenen bezeichnet, so auch hier nicht. Τέλειος kann ein Christ in ethischer Beziehung nur genannt und aufgefordert werden, sich selbst so zu betrachten, nicht um seiner eigenen sittlichen Errungenschaft willen, durch die er über Anderen steht; die soll gar nicht Gegenstand seiner Betrachtung seyn (ἐπιλανθανόμενος V. 14); sondern nur um des ethischen Habitus willen, in welchen die Gemeinschaft mit dem Herrn versetzt; diesen soll er als Christ haben, auf Grund dessen kann man ihn, wie hier der Apostel thut, zu sittlichem Vorwärtsstreben auffordern. Der Ausdruck aber ist so gewählt, weil es sich um das τετελειῶσθαι, wie der Verfasser es ohne Bild V. 12 bezeichnet hat, handelt. Wie das ἅγιον εἶναι die stärkste Verpflichtung zum ἁγιασμός ist, so enthält das τέλειον εἶναι des Christen (vgl. Passow über die

*) Diese Stelle wird freilich in der Regel anders erklärt, aber nach meiner Ueberzeugung unrichtig, indem man sich durch 3, 1 ὡς νηπίοις an der oben gegebenen Fassung ohne Grund irre machen läßt.

nächste Bedeutung: der sein Ziel erreicht hat) die stärkste Aufforderung, nach dem τελειοῦσθαι zu streben, und so fordert denn hier der Apostel seine Leser, wenn sie anders τέλειοι seyn wollen, auf, mit ihm in der angegebenen Weise nach dem τελειοῦσθαι zu streben. Was mit τέλειος hier bezeichnet ist, läßt sich aus V. 9 erkennen, der die Vorbedingung der V. 10 genannten Aneignung Christi angiebt; diese Aneignung Christi ist, wie wir gesehen haben, das V. 12 genannte Ziel, dessen Erreichung die Erlangung des τὸ βραβεῖον nach sich zieht. So wird sich das τοῦτο φρονῶμεν allerdings auf das Nächstvorangehende, was der Apostel als τὸ ἕν seines Strebens bezeichnet hat, beziehen; aber eben damit ist auch der Grundgedanke von V. 8—11 ausgesprochen, wie ja schon daraus hervorgeht, daß V. 12—14 nur ein Mißverständniß desselben abwehren und die rechte Weise des V. 10 genannten Strebens feststellen wollen. Wenn dann der Apostel V. 15 sagt τοῦτο φρονῶμεν, so ist freilich die V. 13 u. 14 genannte rechte Art dieses Strebens verstanden; aber ohne daß man Grund hätte, der Sache nach der Beziehung auf V. 8—11 zu wehren, und in dem τοῦτο φρονῶμεν nur eine Beziehung auf die V. 12—14 genannte rechte Art des Strebens zu finden, als ob die Leser der Aufforderung zum Streben selbst nach dem vorgesteckten Ziele nicht bedurft hätten, wozu auch, abgesehen von der richtigen Fassung des τέλειοι, das Nächstfolgende nicht stimmt. — Καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε κτλ. In Beziehung auf das ebengenannte φρονεῖν denkt sich der Apostel als möglichen Fall, daß seine Leser in irgend einer Hinsicht anders gesinnt sind. Nicht ἕτερον sagt der Apostel: denn nicht eine andere Gesinnung kann er bei ihnen voraussetzen, sondern nur, daß bei der gleichen Grundgesinnung in der einen oder anderen Beziehung eine Differenz hinsichtlich der Art und Weise dieses φρονεῖν, womit jenes Streben nach dem Ziele gemeint ist, stattfinde. Welche Differenzen der Apostel dabei im Sinne hatte, läßt sich aus dem Context nicht näher bestimmen. Aber vollkommen stimmt es mit unserer Stelle, daß auch 1, 9 ff. der Apostel darum bittet, daß die Liebe der Gemeinde noch an Erkenntniß und Prüfungsgabe gewinnen möge. Für diesen Fall nun spricht der Apostel die Hoffnung aus καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει. Das καὶ τοῦτο kann sich natürlich nicht auf das τοῦτο φρονῶμεν

beziehen, sondern nur auf das εἴ τι: auch in dem Punkte wird ihnen wie in dem anderen, hinsichtlich dessen sie dieselbe schon haben (καί), die rechte Offenbarung werden. Also nicht der Apostel selbst will sie darüber belehren, sondern er vertraut der Macht des in die Wahrheit führenden, erziehenden Geistes, daß er den Mangel an richtiger Erkenntniß, der dem ἑτέρως φρονεῖν zu Grunde liegt, heben und die entsprechende Erkenntniß ihnen eröffnen werde. Denn von einer zu gebenden Erkenntniß ist ἀποκαλύψει zu verstehen, vgl. Eph. 1, 17. Das können dann freilich keine principiellen Differenzen gewesen seyn, sondern nur solche, welche durch ein tieferes Eindringen in das gegebene Wort der Wahrheit von selbst schwinden. — Wir haben oben bemerkt, daß es zum Folgenden nicht stimme, bei dem τοῦτο φρονῶμεν nur an die rechte Art des Strebens zu denken. In diesem Falle nehmlich wird man unter dem εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε nur eine von der genannten Art verschiedene Art des φρονεῖν verstehen können, also ohne jene Demuth der Selbstbetrachtung und ohne jenen rastlosen Eifer des Vorwärtsdringens. So Meyer selbst S. 105: „wenn ihr in irgend einer Hinsicht anders gesinnt seyd, nehmlich abweichend von der mit τοῦτο φρονῶμεν angegebenen Weise," und Schinz versteht geradezu: „wenn ihr euch selbst für vollkommen haltet," worauf auch Meyer's Erklärung hinauskommt, nur mit dem Unterschied der richtigen Beachtung des τι, wodurch der Gedanke auf eine oder die andere Hinsicht eingeschränkt wird. Und den Fall, daß die Leser in einer oder der anderen Beziehung nicht demüthig und rastlos streben wollen, sollte der Apostel angenommen haben? Und er sollte die Leser in solchem Falle nicht zur Demuth und zum Eifer in ethischer Vollendung ermahnt, sondern sie auf die ἀποκάλυψις Gottes verwiesen haben, als ob es da einer solchen erst noch bedurft hätte? Wie stimmt dieß „hoffnungsvolle Gewährenlassen" zu dem Inhalt von 2, 1 ff., wo der Apostel ihren Dünkel ethischer Vollkommenheit so eindringlich als die Quelle aller Uneinigkeit zurückweist?

Vers 16. Die Hoffnung hat der Apostel für den Fall eines ἑτέρως φρονεῖν, daß Gott seine Leser zur rechten Erkenntniß auch darüber führen werde. Πλὴν, fährt er jetzt fort, εἰς ὃ ἐφθάσαμεν τῷ αὐτῷ στοιχεῖν. Dieß πλὴν = doch, jedoch (vgl. Passow), enthält eine Restriktion der ausgesprochenen Hoff-

nung, es benennt die Bedingung, unter der er allein in Ansehung ihrer diese Hoffnung hegen kann, und diese Bedingung ist: treues Festhalten an eben dem, wozu man bereits gelangt ist, und zwar ein Festhalten, das im Wandel sich bethätigt. Die Ausleger sind hier, wie oben bemerkt, getheilter Ansicht, indem die Einen das ἐφθάσαμεν von einem sittlichen Fortschritt, die Anderen von einer erlangten Erkenntniß verstehen. Für die erstere Ansicht scheint zu sprechen, was Meyer geltend macht, daß ἐφθάσαμεν, mit στοιχεῖν correlat, mit diesem zusammen eine Einheit der bildlichen Anschauung darstellt, so daß jenes den erreichten Punkt des Weges und τῷ α. στ. das Beharren in der durch jene Erreichung gegebenen Richtung bezeichnet; daher, wenn mit στοιχεῖν der ethische Wandel gemeint ist, auch εἰς ὃ ἐφθ. denselben meinen muß. Allein στοιχεῖν an sich bedeutet doch nicht ethischen Wandel, sondern nur Wandel; und erst die nähere Bestimmung τῷ αὐτῷ muß entscheiden, was für ein Wandel gemeint sey. So ist Röm. 4, 12 στοιχεῖν von dem Wandel in den Fußtapfen des Glaubens, Gal. 6, 16 von dem Wandel nach einem κανών die Rede. Ist τῷ αὐτῷ durch das Vorangehende auch bei uns von einer Erkenntniß zu verstehen, so heißt es eben: dieser Erkenntniß gemäß wandeln (sich verhalten in Allem, im Denken, Reden und Thun). Die gewonnene Erkenntniß ist als der Punkt dargestellt, zu dem Alle gelangt sind, ihr gemäß sollen nun Alle, die dahin gelangt sind, weiter wandeln. Und στοιχεῖν, nicht etwa bloß „festhalten," sagt der Apostel, weil es gegenüber dem ἑτέρως φρονεῖν darauf ankommt, daß sie die bereits gewonnene Erkenntniß in sich Kraft und Leben gewinnen lassen: denn so nur kann es zu der gehofften ἀποκάλυψις kommen. — Dann spricht gegen die Ansicht, daß ἐφθάσαμεν die sittliche Errungenschaft bezeichne, wie de Wette schon bemerkt, daß πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν nach dem Gegensatze nur in die Begriffssphäre der ἀποκάλυψις fallen, und also nur einen gewissen Grad von Erkenntniß bezeichnen kann; denn daß der Aorist ἐφθάσαμεν zu dem Futurum ἀποκαλύψει einen Gegensatz bilde, sollte man nicht verkennen. Und welche klare Vorstellung läßt sich denn bei jener Auffassung von dem εἰς ὃ ἐφθάσαμεν gewinnen? Εἰς ὃ könnte nicht, wie Meyer selbst zugesteht, den allen gemeinsamen Punkt, auf den sie in ihrer

sittlichen Vollendung gekommen sind, bezeichnen, sondern müßte als Linie gedacht werden, auf der die Standpunkte der Einzelnen mehr vor oder zurück liegen — der einfachen Vorstellung von εἰς ὃ ἐφθάσαμεν ganz entgegen. Und wann sollte das ἐφθάσαμεν stattgefunden haben? Neben dem gleichen Streben geht ja das ἑτέρως φρονεῖν her, das nicht in gleicher Richtung liegt. Wie sollen die Leser wissen, was in der gleichen Richtung liegt und zum ἐφθάσαμεν in ihrer Lebensentwickelung gehört, was nicht? Und wie konnte dann gesagt werden: sie sollten, abgesehen von dem, worin sie abweichen, nur die genommene gemeinsame Richtung einhalten? Das wäre selbst in dem Fall, daß kein ἑτέρως φρονεῖν stattfände, ein sehr unsicherer Kanon: denn die Sünde, die jedem anklebt und ihn träge macht, hindert, daß sein sittliches Streben rein die Richtung nach oben (τὰ ἄνω ζητεῖτε Col. 3, 1) nehme; keines Christen individuelle Lebensentwickelung wird als eine ohne Abweichung aufwärts gehende Linie betrachtet werden können, so daß es nur darauf ankäme, die einmal genommene Richtung unverrückt festzuhalten: es bedarf vielmehr einer feststehenden Norm, an der sie sich fortwährend berichtigt; und diese Norm ist die mit ὃ ἐφθάσαμεν bezeichnete gewonnene Erkenntniß (das Wort der Schrift), durch die der Geist Gottes unter der Bedingung treuen Festhaltens immer tiefer in die Wahrheit führt und die individuelle Lebensentwickelung in die rechte Bahn leitet. — Πλήν fassen Andere = interim (Winer §. 57, 4. Anm. S. 522), was für den Gedankenzusammenhang keinen erheblichen Unterschied macht. Φθάνειν εἰς wie Röm. 9, 31 wozu gelangen, etwas erreichen. Ueber den Infinitiv στοιχεῖν als Imperativ der 2. Person Winer §. 45, 7. S. 384. Gegen die Verbindung mit ἀποκαλύψει und gegen die Verbindung des ganzen Satzes mit V. 17 vgl. Meyer's Bemerkungen. Was endlich die Lesart anlangt, so sind nach dem einstimmigen Urtheil der neuesten Kritiker die Worte κανόνι τὸ αὐτὸ φρονεῖν unächt. Sie fehlen AB. 17. 67**, in mehreren Uebersſ. und bei KVV. Sie erklären sich als Einschiebsel aus Gal. 6, 16; Phil. 2, 2 und beweisen ihre Unächtheit durch die Unsicherheit ihrer Stellung. Sie sind erklärende Glossen, von denen nach D*FG zuerst τὸ αὐτὸ φρονεῖν, dann κανόνι hinzugekommen ist.

Vers 17 — 4, 1. An die vorangegangene Ermahnung, welche die Leser zu gleichem Sinn und gleichem Streben mit dem Apostel aufgefordert und bei etwaiger Verschiedenheit im Einzelnen ein treues Festhalten an der gewonnenen Erkenntniß in ihrem Wandel ihnen ans Herz gelegt hat, schließt sich nun noch eine auf den letzten Punkt, das *στοιχεῖν*, eingehende Ermahnung, die wie die vorangehende im Hinblick auf das verführende Beispiel Anderer an die Leser gerichtet wird. Handelt es sich im Vorangehenden darum, sich durch judaistische Irrlehre das rechte Ziel nicht verrücken und im Streben darnach sich nicht beirren zu lassen, so ist es jetzt der irdische Sinn und das unsittliche Wesen Anderer, vor deren ansteckendem Beispiel gewarnt, und denen gegenüber an den himmlischen Beruf erinnert wird. Diese Wendung des Gedankens hat große Aehnlichkeit mit der Gal. 5, 13 ff., wo gleichfalls an die Warnung vor judaistischer Gesetzeslehre sich die andere vor unsittlichem Wandel anschließt; jedoch wird dort diese letztere Warnung nicht in Beziehung auf die judaistischen Gegner, als ob von ihnen ein solcher Einfluß zu fürchten wäre, ausgesprochen, sondern vielmehr in Beziehung auf den ihnen entgegengesetzten Standpunkt der *ἐλευθερία*, die nicht *εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί* mißbraucht werden soll. Und auch an unserer Stelle hat es nicht den Anschein, als ob das böse Beispiel fleischlicher Gesinnung und unsittlichen Wandels auf Rechnung der zuvor genannten pharisäischen Judenchristen zu setzen wäre, wie das bis auf die neueste Zeit Ansicht fast aller Ausleger gewesen, aber von de Wette, Meyer u. A. aufgegeben worden ist. Nicht daß die Bezeichnung *ἐχθροὺς σταυροῦ*, welche der Apostel gebraucht, dagegen wäre; man vgl. Gal. 5, 11; 6, 12 ff., wo von jenen Judenchristen auch das gesagt wird, daß sie selbst das Gesetz nicht beobachten. Allein unbegreiflich wäre in diesem Falle, wenn hier dieselben Gegner, wie im Vorangehenden gemeint wären, die Art der Einführung derselben V. 18, welche doch offenbar nicht für eben erst Genannte und Näherbezeichnete, sondern nur für eine neue Klasse von Menschen paßt. Warum sollte der Apostel auf die schon Genannten nicht zurückgewiesen und auch das hervorgehoben haben, wie mit ihrer falschen Lehre sich bei all ihrem Ruhm aus dem Gesetze ein solch unsittliches Verhalten verbinde? Aber

nichts von dem findet sich, kein Wort der Beziehung auf Irrlehre, sondern nur der Vorwurf irdischer Gesinnung und des Wandels nach dem Fleische. Und selbst die Art, wie der Apostel von ihnen redet, mit dem tiefsten Schmerze, der ihm Thränen auspreßt, läßt viel eher an solche denken, welche nicht principiell in der Lehre abgewichen sind, sondern eher auf dem Gal. 5, 13 ff. bezeichneten Wege in das Irdische und die Sünde zurückgesunken sind. Haben wir doch auch in der corinthischen Gemeinde solche, welche die christliche Freiheit, das πάντα μοι ἔξεστι, zur Beschönigung der Fleischessünde mißbrauchten 1 Cor. 6, 12. Was brauchte weiter hinzuzukommen, als Verstockung wider das Wort der apostolischen Ermahnung, so haben wir das Bild von Menschen, wie sie der Apostel an u. St. zeichnet! — Leute dieser Art müssen, wenn auch nicht in Philippi selbst, doch in der Nähe gewesen seyn, da der Apostel wiederholt Veranlassung hat, vor ihnen die Philipper zu warnen. — Ganz verkehrt ist die Ansicht, daß der Apostel Heiden im Auge habe.

Vers 17. Συμμιμηταί μου γίνεσθε, ähnlich 1 Cor. 4, 16 μιμηταί μου γ. Demnach wird auch an unserer Stelle der Sinn seyn: werdet meine Nachahmer, nicht: mit mir Nachahmer Christi, was nicht dasteht. Das συμ wird aber auch nicht bedeuten: ihr insgesammt, sondern gemäß den folgenden Worten: ihr mit Anderen, die meine Nachahmer sind, die so, οὕτως, in dieser nachahmenden Weise wandeln; denn solche Andere bezeichnet er sofort mit σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας. Ihn und die mit ihm in gleicher Gesinnung Wandelnden sollen sie nachahmen, oder genauer: ihn sollen sie mit Anderen, die es thun, nachahmen und solche Andere behufs dieser Nachahmung ins Auge fassen. Bei den folgenden Worten καθὼς κτλ., „wie ihr denn habt ein Vorbild an uns," hat Meyer gegenüber der bisherigen Auslegung die richtige Erklärung gegeben, indem er καθώς nicht als Vergleichspartikel zu οὕτως bezieht, sondern es als das bekannte argumentative wie, „wie ihr denn," nimmt, so daß dann beide vorangehende Aufforderungen dadurch begründet werden. Dafür spricht der Wechsel des Numerus ἡμᾶς, während im anderen Fall der Singularis, entsprechend dem μου, stehen würde, wie ἔχετε, nicht ἔχουσι; wogegen der Singularis τύπον nichts beweist, da, wie Meyer bemerkt, die Mehrheit unter der Einheit

der Kategorie erscheint. (Zu *τύπον* vgl. 1 Thess. 1, 7; 2 Thess. 3, 9; 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 7; 1 Petr. 5, 3.)

Vers 17 wird nun sofort durch Vers 18 begründet. Warum er sie auf sein Beispiel und den Wandel der ihm Gleichgesinnten verweist, hat seinen Grund darin, daß es Viele giebt, deren Beispiel sie nicht folgen dürfen. *Πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσι κτλ.* Bei den Worten: *πολλοὶ περιπατοῦσι* kann das *περιπατοῦσι* natürlich nur in demselben Sinne wie vorher (also nicht wie 1 Petr. 5, 8) genommen werden. Unrichtig ist es, ein *κακῶς, ἑτέρως* u. dgl. ergänzen zu wollen, aber ebenso wenig möchte ich mit Meyer annehmen, daß der Apostel seinen Gedanken ganz so, wie er vorhatte, ausgesprochen hat. Er intendirte gewiß, im Gegensatz zu den *οὕτω περιπατοῦντας* den Wandel dieser näher zu beschreiben, und nicht ursprünglich statt, dem Gegensatz gemäß, des Wandels die Subjekte zu bezeichnen, da sonst *περιπατοῦσι* eine sehr leere Vorstellung giebt, die auf das einfache *εἰσί* zusammenschmilzt; aber durch den Relativsatz, der sich auf die Subjekte bezieht, wird er veranlaßt, die Subjekte zu bezeichnen, womit dann freilich auch der Wandel bezeichnet ist. Das *περιπατοῦσι* läßt er dabei fallen. So auch de Wette u. A. — Das *πολλάκις ἔλεγον* bezieht sich auf frühere mündliche Aeußerungen. An 3, 2 ist nach dem Bemerkten ebenso wenig zu denken, als an 1, 15. 2, 21. Wie die V. 17 genannten Vorbilder der ganzen Gemeinde vorgehalten werden, und also nicht zu ihr gehörten, so auch diese *πολλοί*. Vgl. das oben Bemerkte. Warum jetzt *καὶ κλαίων*? Darauf hat wohl schon Chrysostomus das Richtige geantwortet: *ὅτι ἐπέτεινε τὸ κακόν*. — Die Worte *τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ* sind eigentlich Apposition zu *πολλοί*, die in den Relativsatz einconstruirt ist. Winer §. 48, 4. S. 424. Der Artikel *τούς* hat hinweisende Kraft: sie, die bekannten Feinde des Kreuzes. Die Bezeichnung *ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ* giebt uns keinen sicheren Aufschluß, ob Judaisten oder überhaupt unsittliche Menschen gemeint seyen. Nach den anderweitigen Indicien (vgl. oben) ist sie von denen zu verstehen, welche vermöge ihres irdischen fleischlichen Sinnes natürliche Gegner des Kreuzes sind, das ihnen zumuthet, ihr Fleisch zu kreuzigen sammt den Lüsten und Begierden. Vgl. Gal. 6, 14. — Die nähere Charakteristik giebt uns V. 14. Das Abschreckendste an ihnen steht voran:

deren Ende (τὸ τέλος, wie 2 Cor. 11, 15) ist Verderben (natürlich passivisch, wie 1, 28), deren Gott der Bauch (vgl. Röm. 16, 18; 1 Cor. 15, 32) und deren Ehre in ihrer Schande, d. h. in dem besteht, dessen sie sich zu schämen haben, vgl. 2 Cor. 4, 2; ganz allgemein, also nicht an Wollust ausschließlich zu denken. Richtig Meyer: ἡ δόξα ist subjektiv und τῇ αἰσχύνῃ objektiv nach der Wirklichkeit des ethischen Verhältnisses gedacht. Denn nicht an eigentlichen Antinomismus werden wir zu denken haben, der die Sünde zur Tugend macht, und der ganz anders bekämpft seyn würde; aber ἡ δόξα lehrt uns doch, daß sie selbst ihre Ehre in dem suchten, was der Apostel als αἰσχύνη bezeichnet, was sich, wenn man nicht eigentlichen Antinomismus annehmen kann, nur so erklären läßt, daß sie eine christliche Wahrheit zur Beschönigung ihrer sittlichen Laxheit mißbrauchten, ähnlich wie Gal. 5, 13 ff.; 1 Cor. 6, 12 ff. Οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες setzt der Apostel hinzu, summarisch abschließend, indem er die Wurzel dieses unsittlichen Wesens nennt, das zum Verderben führt. Der Nominativ als Ausruf, wie Marc. 12, 38—40, vgl. Winer §. 30, 2. Anm. 2. S. 211: sie die irdisch gesinnt sind!

Vers 20. 21. Warum der Apostel die Leser ermahnt hat, seine Nachahmer zu werden und auf die zu sehen, welche in seiner Nachahmung wandeln, hat er V. 18 u. 19 begründet. Mit welchem Rechte er aber auf sich und die ihm Gleichgesinnten verweise, also das καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς, begründet er der Sache nach V. 20 u. 21. Der Sache nach; denn der Form nach bezieht sich V. 20 allerdings auf V. 19; außerdem würde der Apostel wohl nicht γάρ, sondern einfach δέ geschrieben haben. Der Zusammenhang ist, wie ihn Winer §. 57, 8. S. 532 angiebt: γάρ steht in unmittelbarster Beziehung auf οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. Denn unser Wandel ist im Himmel (eben darum warne ich euch vor ihnen — und, fügen wir hinzu, habt ihr an uns das rechte Vorbild). Ἡμῶν wird sich demnach auf das obige ἡμᾶς, die V. 17 genannten Vorbilder, beziehen. Wiefern sie das rechte Vorbild sind, lehrt nun was folgt: denn unser πολίτευμα ist im Himmel, als Gegensatz zu dem τὰ ἐπίγεια φρονεῖν. Als Gegensatz zu dieser Gesinnung erwartet man doch wieder eine Gesinnung oder überhaupt ein subjektives Moment; dazu will die objektive Fassung von πολίτευμα als „Staat"

nicht passen. Daher Andere: „Wandel" gemäß dem πολιτεύεσθαι 1, 27; dagegen hat van Hengel bemerkt, daß man πολίτευμα nicht für identisch mit ἀναστροφή nehmen dürfe, daß ὑπάρχει nicht wohl passe, und daß man dann immer ein ὡς oder etwas dergl. ergänzen müsse; was ich aber lieber so ausdrücken möchte, daß die Vorstellung des ἐν οὐρανοῖς als eines Präsenten nicht paßt zu dem gleich folgenden ἐξ οὗ, wonach es als Entferntes erscheint. Daher van Hengel: nostra enim, quam hic sequamur, vivendi ratio in coelis est; wobei dann die vivendi ratio eigentlich nicht mehr den Wandel selbst, sondern das Gesetz und die Verfassung, nach denen man lebt, bedeutet. Dagegen ist nicht ὑπάρχει, wie Meyer behauptet: denn das Präsens behält seine Bedeutung; aber diese Erklärung will zu unserer Auffassung von ἡμῶν, worunter die V. 17 genannten Vorbilder zu verstehen sind, nicht passen: denn Vorbilder sind sie nicht, sofern sie ihre vivendi ratio, der sie folgen sollen, im Himmel haben, sondern nur sofern sie ihr wirklich folgen. Man müßte also geradezu übersetzen: denn unser Gesetz und unsere Verfassung ist im Himmel; aber dann haben wir eben wieder ein rein objektives Moment, das weder zum τύπος noch zum Gegensatz des φρονεῖν recht paßt. So möchte es denn am räthlichsten seyn, zu der von Luther zuerst recipirten Erklärung = Bürgerschaft, Bürgerrecht zurückzukehren. Πολίτευμα = πολιτεία Apgsch. 22, 28, eine Bedeutung, die dem πολιτεύεσθαι 1, 27 nahe genug liegt und allen Anforderungen des Contextes genügt. Darauf möchte auch die so ähnliche Stelle bei Philo (vgl. van Hengel S. 260) führen, wo ἐν ᾧ πολιτεύονται im Gegensatz zu ἐν ᾧ παρῴκησαν und als Erklärung der Worte steht: πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον . . . νομίζουσαι. Das Wort πολίτευμα nur hier, während πολιτεύεσθαι auch noch außer 1, 27 Apgsch. 23, 1 vorkommt. — Ἐξ οὗ im Folgenden ist unde. Winer §. 21, 2. S. 165. Das καί bezeichnet die Erwartung als ein dem Vorangehenden entsprechendes Verhalten; ἀπεκδέχομαι ad finem usque, perseveranter exspecto Röm. 8, 19; 1 Cor. 1, 7 u. a. Σωτήρ bezeichnet den κύριος Ἰησοῦς als künftigen Retter. Die gemeinte Rettung ist jene schließliche ἀπολύτρωσις, von der Luc. 21, 28; Röm. 8, 23 reden, und die in unserer Stelle selbst durch V. 21 näher bestimmt wird als jene letzte

That des Herrn, durch welche er die Seinigen aus dem Leben im Fleische erhebt in die Gemeinschaft seines verklärten Lebens, auch dem Leibe nach. Κύριον heißt es in passender Rückbeziehung zu πολίτευμα wie zum Folgenden, das die Erweisung seiner κυριότης ist. Zu übersetzen: von wo wir auch erwarten als Retter den Herrn J. Chr. V. 21 benennt nun die an die Wiederkunft des Herrn für den Christen als Bürger des Himmels geknüpfte Hoffnung, welche ihm Antrieb seyn muß, von aller Befleckung des Fleisches und Geistes sich zu reinigen, vgl. 2 Cor. 6, 17 — 7, 1: es ist die Umgestaltung des Leibes seiner Niedrigkeit zur Aehnlichkeit des Leibes der Herrlichkeit Christi, eine Hoffnung, die sich gründet auf die Macht des erwarteten κύριος. Zu μετασχηματίσει vgl. σχῆμα 2, 8 und 2 Cor. 11, 13. 14; 1 Cor. 4, 6; die Identität des Leibes wird durch den Ausdruck selbst bezeichnet. Das πῶς hinsichtlich der Todten lehrt 1 Cor. 15, 35 ff., hinsichtlich der Lebenden 15, 51—53. Zu σῶμα τῆς ταπεινώσεως vgl. σῶμα τῆς ἁμαρτίας Röm. 7, 24: es ist der unserer Niedrigkeit angehörige Leib, an dem sie sich darstellt. Ἡμῶν ist mit ταπείνωσις, wie nachher αὐτοῦ mit δόξα zu verbinden; beides sind Zustände, denen der Leib angehört, nicht Umschreibungen des Adjektivs, vgl. Winer §. 30, 2. b. S. 215.

Bei der ταπείνωσις ist nicht der Begriff des Niedrigwerdens festzuhalten; vgl. Luc. 1, 48; Jac. 1, 10; auch ist nicht bei ταπείνωσις um der antithetischen Beziehung willen auf ἐχθροὶ σταυροῦ an die παθήματα τοῦ Χριστοῦ, an Drangsal und Verfolgung zu denken, wie Meyer will, weil es bei ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ willkürliche Beschränkung ist, nur das ins Auge zu fassen, daß sie keine solchen Drangsale auf sich nehmen wollen (s. oben), und zweitens, weil diese Auffassung dem Gegensatz von ταπείνωσις ἡμῶν zu δόξα αὐτοῦ nicht entspricht. Was wir um seinetwillen leiden, ist Theilnahme an seinem Leiden, nicht unsere ταπείνωσις im Gegensatz zu seiner δόξα, vgl. oben V. 10; 2 Cor. 3, 10; Gal. 2, 20. 6, 17. Der Leib unserer ταπείνωσις im Gegensatz zum Leibe seiner δόξα ist vielmehr der Leib, sofern er noch der σάρξ angehört, das σῶμα τῆς σαρκός Col. 1, 22, das σῶμα τοῦ θανάτου Röm. 7, 24 oder σῶμα ψυχικόν im Gegensatz zum πνευματικόν 1 Cor. 15, 44. Die

Worte εἰς τὸ γενέσθαι αὐτό sind ein Einschiebsel, dessen Entstehung durch das folgende σύμμορφον sich leicht erklärt. Ueber die Prägnanz des Ausdrucks μετασχηματίσει σύμμορφον: er wird ihn umbilden gleichgestaltet rc., wobei σύμμορφον den effectus bezeichnet, Winer §. 66. III. b. S. 680. Τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ bedarf als Gegensatz zu dem Leibe τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν keiner weiteren Erklärung: es ist das σῶμα πνευματικόν, dessen Erlangung das letzte Ziel der Hoffnung des Glaubens ist. Vgl. V. 11 u. 1 Cor. 15, 49. Damit ist dann erreicht, was Röm. 8, 29 als unsere Bestimmung nennt: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. In welcher Weise hienieden bereits ein μεταμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν εἰκόνα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν stattfinde, lehrt 1 Cor. 3, 18; es ist an die Bedingung des κατοπτρίζεσθαι τὴν δόξαν κυρίου geknüpft, an die Wirkungen des Geistes durch das Wort, und reicht auch in der höchsten Stufe nicht über den Bereich persönlicher Glaubensgemeinschaft hinaus; dagegen in jenem Falle wird auch der Leib des Menschen die umgestaltende Wirkung des Geistes an sich erfahren, und so der ganze Mensch in die Gemeinschaft des Geisteslebens aufgenommen werden. Diese letzte Hoffnung aber ruht, wie der Apostel hinzufügt, auf der Macht des erwarteten κύριος. Er wird es thun: vermöge der Wirksamkeit seiner Macht, sich auch Alles zu unterwerfen. Zu dem Ausdruck κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτόν vgl. Eph. 4, 30 κ. τ. λ. τῆς δυνάμεως, was nichts anderes besagen will. Potentia arbor, efficacia fructus, bemerkt dort Calvin; denn ἐνέργεια ist wirksame Kraft, actuelle Wirksamkeit. Das folgende καί als Steigerung des μετασχηματίσει, nicht nur das, sondern auch. Hinsichtlich des Gedankens vgl. 1 Cor. 15, 25 ff. 26 und Psalm 110, 1; 8, 7. Der Ausdruck weist zurück auf die in diesen alttestamentlichen Stellen gegebene Weissagung, deren Erfüllung wir in dieser Machtübung des Herrn Jesu Christi anschauen sollen. Seine κυριότης hat damit ihr Ziel, aber ebendamit auch ihr Ende erreicht. Gott wird dann seyn τὰ πάντα ἐν πᾶσι 1 Cor. 15, 28.

Kap. 4, 1 schließt nun durch ὥστε, wie 2, 12; 1 Cor. 15, 58 mit einer zusammenfassenden Ermahnung ab. Ὥστε folgert aus der unmittelbar vorhergehenden Hoffnung; gleichwohl möchte ich den Inhalt der hier gegebenen Ermahnung nicht bloß

als eine Zusammenfassung von V. 17—21, sondern des ganzen vorangehenden Abschnittes von 3, 1 an betrachten, ganz so wie 2, 12 und 1 Cor. 15, 58. Denn sowohl was er den anders Lehrenden als den anders Wandelnden gegenüber gesagt hat, läßt sich mit *οὕτω στήκετε ἐν κυρίῳ* zusammenfassen, und beidemale hat der Apostel dieselbe Hoffnung als Antrieb zum rechten Verhalten genannt V. 11, V. 20 f. Es entspricht so dieser Schluß dem Anfange *χαίρετε ἐν κυρίῳ*, wie oben bemerkt ist. Die Liebe des Apostels, mit der er die Gemeinde zu gleichem Streben und Wandel heranziehen möchte, drückt sich auch hier in den Prädikaten aus. Zu *ἐπιπόθητοι*, Ersehnte, vgl. 1, 8, kommt nur hier vor. *Χαρὰ καὶ στέφανος* 1 Theß. 2, 19, wo jedoch diese Bezeichnung in Beziehung auf die Parusie gesetzt ist, sofern da die Wahrheit derselben sich herausstellt. Bei uns geht es auf die Gegenwart, ähnlich wie 1 Cor. 9, 2. 3. *Οὕτω στήκετε* nicht: wie ihr feststeht, wogegen das Vorangehende streitet, sondern: wie ich ermahnt habe. Das *ἐν κυρίῳ* wie 1, 27 *ἐν ἑνὶ πνεύματι*, Christus als das Element ihres geistlichen Lebens.

§. 6. Schlußermahnungen an Einzelne und an Alle. Danksagung. Grüße.

(Kap. 4, 2—23.)

Es ist ganz in der Art des Apostels (vgl. 1 Cor. 16, 13 ff.; 2 Cor. 13, 11; Gal. 5, 26 ff. u. a.), daß hier noch V. 2—9 eine Reihe einzelner Ermahnungen theils an Einzelne (2. 3), theils an Alle (4—9) folgen. Daran schließt sich V. 10—20 die Danksagung für die übersandte Unterstützung, welche den nächsten Anlaß zu diesem Briefe gegeben hat. Den Schluß bilden wie sonst Grüße und ein Segenswunsch.

Vers 2. 3. Es sind zunächst einzelne Personen, an welche der Apostel das Wort der Ermahnung, das er 2, 2 Allen ohne Unterschied so dringend ans Herz gelegt hat, noch besonders richtet, die Ermahnung nehmlich, gleichen Sinnes zu seyn. Dazu ihnen behülflich zu seyn, fordert er noch einen Dritten auf, indem er das Verdienst dieser Personen um die Förderung des Evangeliums neben dem Anderer rühmend anerkennt. Die Personen Euodia und Syntyche, denen die Ermahnung zur

Einigkeit des Sinnes gilt, sind uns sonst unbekannt. Wenn Baur (siehe den kritischen Theil der Einl.) sie wegen der Ermahnung zur Eintracht eher für zwei Parteien halten möchte, als für zwei Personen, so müßte dieses Urtheil doch mindestens aus der appellativen Bedeutung der Namen oder sonstwie begründet seyn, wenn es auch nur den Schein der Wahrheit haben sollte. Und von den beiden Parteien sollte V. 3 gesagt seyn συνήθλησάν μοι μετὰ καὶ Κλήμεντος κτλ.? Die juden- wie die heidenchristliche Partei in Philippi — denn so hat Schwegler den Gedanken seines Vorgängers vollends ausgesprochen, und gewiß in dessen Sinn — haben also den Apostel in seinem Wirken unterstützt, und außerdem Clemens und die übrigen Mitarbeiter, die wohl weder Juden- noch Heidenchristen gewesen sind; denn strenge Judaisten können es doch nicht gewesen seyn, die mit dem Apostel kämpften ἐν τῷ εὐαγγελίῳ? Auf einen solchen Gedanken kann man bei dieser Stelle nur kommen, wenn man ihn schon mitbringt, und dann sollte man einsehen, daß er hierher nicht paßt. — So werden wir also ruhig dabei bleiben dürfen, daß es zwei Frauen gewesen, und zwar solche, welche sich um die Verkündigung des Evangeliums verdient gemacht haben, wofür wir Beispiele nicht bloß an der Priska, sondern auch an den Röm. 16, 12 genannten Frauen haben, wie es auch nach 16, 1 Diakonissinnen gab. Uebrigens halte ich es für unrichtig, sich unter den hier Genannten Diakonissinnen vorzustellen, einmal weil von einer kirchlichen Thätigkeit derselben in der Gegenwart nichts gesagt, und weil, was hinsichtlich der Vergangenheit von ihnen gerühmt wird, dem Ausdrucke nach als eine Thätigkeit zu betrachten ist, die sich unmittelbar auf die Verkündigung des Evangeliums bezog, was nicht Sache des Diakonos als solches ist. — Das wiederholte παρακαλῶ wird nicht bloß ad vehementiam affectus significandam dienen sollen, sondern um auszudrücken, daß die Ermahnung dem einen Theile so gut wie dem anderen gelte. Das τὸ αὐτὸ φρονεῖν ist die 2, 2 Allen geltende Ermahnung. Nahe liegt es daher, den Grund der Uneinigkeit in den dort angegebenen Motiven zu finden, wie Schinz und de Wette annehmen. Und bestärkt wird man in dieser Ansicht durch V. 3, wo der Apostel nicht bloß ihr gleiches Verdienst, sondern auch das gleiche aller

Uebrigen anerkennt, was dann nur einen Zweck hat, wenn das Geltendmachen dieser Verdienste zu Streit Veranlassung gegeben hat. Das αὐτὸ φρονεῖν ist durch ἐν κυρίῳ als ein in der Gemeinschaft mit dem Herrn begründetes bezeichnet. — Zum Werke der Einigung, das durch die Vermittelung eines Dritten leichter wird, behülflich zu seyn, bittet der Apostel eine dritte Person, die er mit σύζυγε γνήσιε anredet. Ναί (nicht καί zu lesen) = ja, als Bestätigung der vorhergehenden Ermahnung, ich bitte auch dich — — nimm dich ihrer an, als welche im Evangelium mit mir gekämpft haben u. s. w. Der Ausdruck σύζυγος, eigentlich unter dasselbe Joch gespannt, also = Genosse, Mitarbeiter, kommt sonst nicht vor, während das Bild von ζυγός in mehrfacher Anwendung gebräuchlich ist. Ἑτεροζυγεῖν lesen wir 2 Cor. 6, 14. So wird man wenigstens in dem Gebrauch dieses sonst gewöhnlichen Wortes von Seiten des Apostels nichts Auffallendes finden können. Daß der Ausdruck, der bei Profanscribenten von der Ehe häufig gebraucht wird, mehr besage und ein innigeres Verhältniß als συνεργός bezeichne, hat Bengel schon mit Recht bemerkt, vgl. Brückner a. a. O. S. 74, und so mag es wohl kommen, daß der Ausdruck gerade hier in der Anrede gewählt wurde. Auf die Frage, wer damit gemeint sey, hat man alle nur erdenklichen Antworten gegeben. Es sey die Gattin des Apostels, nach falscher Deutung von 1 Cor. 9, 5, vgl. 1 Cor. 7, 7, oder der Gatte einer der Frauen u. dgl. Eigentlich bemerkenswerth sind nur die Ansichten, wonach der Angeredete entweder Epaphroditus oder ein Vorsteher der Philippischen Gemeinde ist, dem der Brief etwa zunächst behändigt werden sollte, oder wonach σύζυγε als nomen proprium betrachtet wird, an dessen appellative Bedeutung der Beisatz γνήσιε erinnern soll, wie solch eine Anspielung auch auf den Namen Onesimus Philem. 11 vorkommt. Am wenigsten hat die erste Ansicht für sich: denn daß der Apostel den Epaphrodit, der noch bei ihm ist, brieflich anrede, da doch der Brief nicht einmal an ihn mitbestimmt ist (vgl. auch 2, 25—30), ist kaum denkbar. Das Zweite bleibt immer das Wahrscheinlichste, wenn man nicht lieber σύζυγε als nomen proprium betrachtet, eine Ansicht, die schon Chrysostomus kennt, und die neuerlichst auch Meyer adoptirt hat. Was van Hengel dagegen erinnert, ist

ohne Belang. *Συλλαμβάνου αὐταῖς*, eigentlich mit Hand anlegen = behülflich seyn, nehmlich zum *αὐτὸ φρονεῖν*; so Luc. 5, 7. Das *αἵτινες* ist ut quae, als welche, soll zur Empfehlung derselben dienen. *Συνήθλησαν* wie 1, 27. Das *ἐν τῷ εὐαγγ.* als Gegenstand ihrer Thätigkeit. *Μετὰ καὶ Κλήμεντος κτλ.* Die Anerkennung des Verdienstes Aller war um so nöthiger, wenn ein ungebührliches Geltendmachen des eigenen Verdienstes Streit erregt hatte. Ueber die Verbindung des *μετά* mit *συνήθλησαν* kann kein Zweifel stattfinden: denn nicht nur ist es die grammatisch nächstliegende Verbindung, und läßt dieser Zusatz in dieser Verbindung seine Tendenz klar genug erkennen, sondern es wäre auch eine ganz seltsame Vorstellung, daß außer dem genannten *σύζυγος* auch alle übrigen Mitarbeiter des Apostels jenen Frauen zur Wiedereinigung behülflich seyn sollen, wobei auch, wie Meyer bemerkt, das *ὧν τὰ ὀνόματα κτλ.* nicht gehörig motivirt wäre. Daß Clemens nur ein Philipper seyn kann oder vielmehr hier nur als ein in Philippi sich Aufhaltender bezeichnet wird, kann nicht in Frage gestellt werden. Deßhalb fallen alle die Schlüsse, die Baur aus der Erwähnung des Clemens an dieser Stelle gezogen hat, in sich zusammen, selbst in dem günstigsten Falle, daß dieser Clemens eine Person mit dem römischen Clemens wäre, da er hier eben nicht als dieser aufgeführt ist. Vgl. übrigens die kritische Einl. *Ὧν τὰ ὀνόματα κτλ.* bekannter Ausdruck für die Gewißheit der Seligkeit, vgl. zu Luc. 10, 20, dann Apok. 13, 8. 17, 8 und 2 Mos. 32, 32; Jes. 4, 3; Ezech. 13, 9; Ps. 69, 29; Dan. 12, 1.

Vers 4—9 wendet sich der Apostel wieder an Alle. Noch einmal schlägt er den Grundton des Briefes an, indem er ihnen allen das *χαίρετε* zuruft, mit welchem die folgenden einzelnen Ermahnungen bis V. 7 in einem inneren Nexus stehen. V. 8. 9 schließen die Ermahnungen mit einer summarischen ab. *Χαίρετε ἐν κυρίῳ* 3, 1. *Πάλιν ἐρῶ* — nicht oft und nachdrücklich genug kann er es ihnen sagen; hat er doch alle seine Ermahnungen unter dieß *χαίρετε* befaßt; man vgl. unsere Bemerkungen zu 1, 27; 2, 17. 18; 3, 1. — V. 5. *Τὸ ἐπιεικές* substantivisch gebraucht = *ἐπιείκεια* ist nicht geziemendes Benehmen und nicht Bescheidenheit, sondern nach dem constanten Gebrauch im N. T. = lenitas, Milde, Nachgiebigkeit, vgl. Apgsch. 24, 4; 2 Cor. 10, 1;

nichts von dem findet sich, kein Wort der Beziehung auf Irrlehre, sondern nur der Vorwurf irdischer Gesinnung und des Wandels nach dem Fleische. Und selbst die Art, wie der Apostel von ihnen redet, mit dem tiefsten Schmerze, der ihm Thränen auspreßt, läßt viel eher an solche denken, welche nicht principiell in der Lehre abgewichen sind, sondern eher auf dem Gal. 5, 13 ff. bezeichneten Wege in das Irdische und die Sünde zurückgesunken sind. Haben wir doch auch in der corinthischen Gemeinde solche, welche die christliche Freiheit, das πάντα μοι ἔξεστι, zur Beschönigung der Fleischessünde mißbrauchten 1 Cor. 6, 12. Was brauchte weiter hinzuzukommen, als Verstockung wider das Wort der apostolischen Ermahnung, so haben wir das Bild von Menschen, wie sie der Apostel an u. St. zeichnet! — Leute dieser Art müssen, wenn auch nicht in Philippi selbst, doch in der Nähe gewesen seyn, da der Apostel wiederholt Veranlassung hat, vor ihnen die Philipper zu warnen. — Ganz verkehrt ist die Ansicht, daß der Apostel Heiden im Auge habe.

Vers 17. Συμμιμηταί μου γίνεσθε, ähnlich 1 Cor. 4, 16 μιμηταί μου γ. Demnach wird auch an unserer Stelle der Sinn seyn: werdet meine Nachahmer, nicht: mit mir Nachahmer Christi, was nicht dasteht. Das συμ wird aber auch nicht bedeuten: ihr insgesammt, sondern gemäß den folgenden Worten: ihr mit Anderen, die meine Nachahmer sind, die so, οὕτως, in dieser nachahmenden Weise wandeln; denn solche Andere bezeichnet er sofort mit σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας. Ihn und die mit ihm in gleicher Gesinnung Wandelnden sollen sie nachahmen, oder genauer: ihn sollen sie mit Anderen, die es thun, nachahmen und solche Andere behufs dieser Nachahmung ins Auge fassen. Bei den folgenden Worten καθὼς κτλ., „wie ihr denn habt ein Vorbild an uns," hat Meyer gegenüber der bisherigen Auslegung die richtige Erklärung gegeben, indem er καθώς nicht als Vergleichspartikel zu οὕτως bezieht, sondern es als das bekannte argumentative wie, „wie ihr denn," nimmt, so daß dann beide vorangehende Aufforderungen dadurch begründet werden. Dafür spricht der Wechsel des Numerus ἡμᾶς, während im anderen Fall der Singularis, entsprechend dem μου, stehen würde, wie ἔχετε, nicht ἔχουσι; wogegen der Singularis τύπον nichts beweist, da, wie Meyer bemerkt, die Mehrheit unter der Einheit

II. S. 274 ff. Das μηδὲν μεριμνᾶτε hängt sachlich mit dem χαίρετε, als zu beseitigende Störung der Freude, zusammen. Μηδέν ist Objektsaccusativ „um nichts," Gegensatz dazu ist ἐν παντί im Folgenden. Dieß μηδὲν μεριμνᾶν schließt nicht die eigene Thätigkeit aus 2, 20, sondern die Zaghaftigkeit, die aus der Erkenntniß des eigenen Unvermögens und dem Mangel an Vertrauen zu Gottes Hülfe hervorgeht. Solcher Sorge kann nicht durch Verweisung auf die eigene Kraft abgeholfen werden; die Erkenntniß der eigenen Unzulänglichkeit soll im Gegentheil immer wachsen; sondern abgeholfen kann ihr nur werden durch vertrauensvolle Hingabe an Den, der für uns sorgt 1 Petr. 5, 7. Und aussprechen soll sich dieß Vertrauen in dem Gebete, in dem das Herz sich immer aufs Neue dessen entladet, was zur Sorge in ihm werden will oder bereits geworden ist. Daher der Apostel fortfährt: ἀλλ' ἐν παντί κτλ. Ἐν παντί, in jeglicher Sache (Eph. 5, 24 und 6, 18), der Gegensatz der Gesinnung, die nur in der Noth bei dem Herrn Hülfe sucht, während der rechte Christensinn in Allem sich dieser Hülfe bedürftig weiß und sie sucht. Τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει, schon durch die Wiederholung des Artikels als selbständig bezeichnet (Winer §. 18, 5. S. 146 f.), unterscheiden sich so, daß προσευχή die Form, dieses den Gehalt bezeichnet. Jenes: Gebet überhaupt, dieses: Bittgebet. Vgl. Olshausen zu Eph. 6, 18 und Harleß, der mit Recht bemerkt: „δέησις ist Bitte, προσευχή Gebet, d. h. προσευχή hat durch den Gebrauch an sich den Begriff einer res sacra erhalten, δέησις nicht." Also in jeglicher Sache, sagt der Apostel, sollen durch das entsprechende Gebet und die Bitte mit Danksagung eure Verlangen kund werden zu Gott hin. Ausgesprochen sollen die αἰτήματα werden; denn nur dann werden sie das Herz nicht belasten, und zwar μετὰ εὐχαριστίας: das Gebet um neue Gnadenerweisung soll immer den Dank für die erhaltenen in sich schließen. Beispiel eines solchen Gebets ist das Jacob's 2 Mos. 32, 9 ff. Zugleich liegt in dem Aussprechen der Wünsche des Herzens eine reinigende Kraft für dieselben, wie jeder Betende an sich erfährt. Es streift das Gebet das Selbstische an ihnen ab. Αἰτήματα können hier nicht Bitten, als ausgesprochene, wie Luc. 23, 24; 1 Joh. 5, 15, seyn, sondern was ihr zu bitten habt, desideria vestra. Das πρός

in πρὸς τὸν θεόν als Bezeichnung der Richtung: gegen Gott. — Die Folge solchen Gebetes, in dem das Herz seine Anliegen auf den Herrn wirft, nennt der 7. V.: es ist der Friede Gottes, der das Herz des Betenden überkommt. Bei Worten, wie die des 7. V., wird es dem Ausleger schwer, eine Erklärung zu geben. Das Herrliche daran ist eben der Totaleindruck dieser Worte, den sich dann das empfängliche Gemüth je nach individueller Stimmung zurecht legt. Für falsch halte ich es, εἰρήνη τοῦ θεοῦ für dasselbe wie Röm. 5, 1 εἰρήνην πρὸς τὸν θεόν zu nehmen und von dem Frieden der Versöhnung zu verstehen; ebenso, εἰρήνη von der Friedfertigkeit des gegenseitigen Verhaltens zu deuten. Giebt man, wie allgemein geschieht, die consekutive Bedeutung des καί zu, so erscheinen beide Fassungen dem Vorangehenden unangemessen. Namentlich hat die letztere von Meyer gegebene Erklärung das gegen sich, daß ihr zufolge das μεριμνᾶν Grund der Uneinigkeit unter den Philippern gewesen wäre, während nach dem, was wir mit Bestimmtheit darüber wissen und er selbst anerkennt, gerade ein aus falscher Sicherheit hervorgehender geistlicher Dünkel der Grund davon war. Und der Zusatz ἡ ὑπερέχουσα κτλ. sollte von der unbegreiflichen Wirksamkeit friedfertiger Gesinnung zu verstehen seyn? Das Richtige findet sich bei de Wette und Winer in der letzten Auflage (§. 30, 1. Anm. S. 213). Die εἰρήνη τοῦ θεοῦ (als subjekt. Genit., wie Col. 3, 15, vgl. auch Joh. 14, 27; Röm. 1, 7 u. a.) ist von Gott gewirkter Seelenfriede, zunächst im Gegensatz zu dem von Sorge gequälten Herzen, wie Joh. 14, 27 zum ταράσσεσθαι und δειλιᾶν. Die Versöhnung mit Gott ist freilich, wie auch de Wette anmerkt, der währende Grund alles Seelenfriedens. Seelenruhe, dieser mehr negative Begriff, entspricht der εἰρήνη τοῦ θεοῦ wenig, die vielmehr als eine im Herzen waltende Macht betrachtet werden muß (βραβευέτω Col. 3, 15). Meyer's Behauptung aber, daß εἰρήνη nie in diesem Sinne vorkomme, sondern immer das Verhältniß zu Anderen, entweder zu Gott oder Menschen, bezeichne, beruht auf zu enger Fassung anderer Stellen. Man vgl. nur die oben angeführte Stelle aus Joh., dann 16, 33, um von streitigeren Stellen nichts zu sagen. Und dieselbe Bewandtniß scheint es mir mit der Behauptung zu haben, die man hier anführt, daß ὁ θεὸς

τῆς εἰρήνης immer Gott als Urheber der Eintracht bezeichne. Dieser von Gott ausgehende, das Herz erfüllende Friede wird als ein alles Erkennen übersteigendes Gut sofort bezeichnet. Νοῦς hier als Erkenntnißvermögen, vgl. Harleß zu Eph. 4, 17. S. 400. Unsere Stelle ähnlich der Eph. 3, 19. Mit Recht macht Meyer gegen de Wette, der nur den zweifelnden, keinen Ausgang sehenden Verstand bezeichnet meint, das πάντα geltend. Warum aber nur die Wirksamkeit dieses Friedens unbegreiflich seyn soll, und nicht der Friede selbst, sehe ich nicht ein. Also ein Gut verheißt der Apostel seinen Lesern, dessen Größe der Verstand nicht einmal fassen kann. Der Gedanke, daß er es nicht geben kann, liegt dann zunächst nicht darin, aber versteht sich von selbst. Dieß überschwängliche Gut des Friedens von Gott stellt der Apostel nun weiter als eine Macht dar, welche die Herzen und Sinne bewahrt und festhält in der Gemeinschaft Jesu Christi. Φρουρήσει ist als reines Futurum zu fassen. Das folgende ἐν verbindet man am passendsten mit φρουρήσει, vgl. Gal. 3, 23, wo es mit ὑπό, 1 Petr. 1, 5, wo es mit εἰς verbunden ist. So schon Chrysostomus: ὥστε μένειν καὶ μὴ ἐκπεσεῖν αὐτοῦ τῆς πίστεως. Darauf führt auch die Vergleichung von 2 Cor. 11, 3. Das φρουρήσει wird man in seiner Allgemeinheit zu belassen haben. Der Friede verwahrt das Herz gegen Alles, was abziehen will von dieser Gemeinschaft, es mag von innen oder außen kommen. Worin seine schützende Macht erfahren wird, wird mit καρδίας und νοήματα bezeichnet. Die καρδία bedarf vor Allem dieser Bewahrung: denn wie sie der Heerd des physischen Lebens ist, so auch der Mittelpunkt alles geistigen Lebens im Menschen. Von dort kommen die argen Gedanken Matth. 15, 19, dort ist aber auch der Quellpunkt des neuen Lebens Röm. 10, 10. Nicht bloß sein Empfinden und Wollen, sondern auch sein Denken hat dort seinen Heerd. Ferner wie νοῦς den ganzen geistigen habitus des Menschen bezeichnet, so beziehen sich die νοήματα sowohl auf sein Denken als seine Gesinnung und sein Wollen. Sie sind die Ausflüsse der καρδία, sein Denken und sein Wollen zusammen bezeichnend. So 2 Cor. 3, 14: ἐπωρώθη τὰ νοήματα, und V. 15: κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν κεῖται, wo der Zusammenhang des einen mit dem anderen deutlich hervortritt. Nennt uns καρδία den per-

sönlichen Mittelpunkt alles geistigen Lebens, so weisen die νοήματα auf die Aeußerungen desselben hin; in beiderlei Beziehung aber wird der Friede Gottes eine schützende Macht seyn. Die νοήματα auf das Denken zu beschränken, hat man ebenso wenig Grund, als der καρδία ausschließlich das Empfinden und Wollen beizulegen. Vgl. Meyer.

Vers 8. 9 macht der Apostel den Schluß dieser Ermahnungen an die Leser, indem er summarisch alles das bezeichnet, was außer dem speciell Genannten V. 4—7 noch Gegenstand ihres Strebens seyn muß. So steht also τὸ λοιπόν nur in Beziehung auf diese Ermahnungen, und ist nicht Wiederaufnahme von dem τὸ λοιπόν 3, 1. Eine ausdrückliche Gegenüberstellung dessen, was Gott thut V. 7, und was dem Menschen noch zu thun übrig bleibt, liegt nicht in den Worten. Wohl aber ist es das zu Grunde liegende Gedankenverhältniß, daß jenes Gut, von dem V. 7 redet, sein Daseyn manifestirt in dem V. 8 genannten Streben, und nur dadurch sein Besitz gesichert erscheint. Vgl. V. 9. Alles was wahr, was ehrwürdig, was recht, was rein, was lieb, was wohllautend, jedwede Tugend, jedwedes Lob sollen sie in Ueberlegung nehmen. Λογίζεσθε wird nicht ohne Weiteres = φρονεῖν seyn; aber πράσσετε V. 9 lehrt deutlich, welcher Art die Ueberlegung sey, in welche sie das Alles nehmen sollen. Den Nachdruck, den die Wiederholung des ὅσα vor jedem Prädikat hat, fühlt jeder. Der ganze Umfang christlich sittlichen Wesens soll ihnen vorgehalten werden. Es sind nicht verschiedene Objekte, sondern es ist ein und dasselbe sittliche Wesen, das hier der Apostel nach seinen verschiedenen Beziehungen benennt, und zwar sind die ersten vier Prädikate Bezeichnungen dieses sittlichen Wesens an sich, die beiden letzten Bezeichnungen desselben nach dem sittlichen Urtheil darüber. Ἀληθῆ ist das sittlich Wahre, wie 1 Cor. 5, 8, wo es mit εἰλικρίνεια (Lauterkeit) verbunden, den Gegensatz zur κακία und πονηρία bildet. So auch Eph. 4, 21, wo Harleß bemerkt: „das Gute ist immer zugleich das Wahre, das Böse immer zugleich das Unwahre.“ Σεμνά, außer hier nur in den Pastoralbriefen, bezeichnet das Ehrwürdige, Würdevolle. Δίκαια in seiner allgemeinen Bedeutung, recht beschaffen, dem Gesetz gemäß, wie Eph. 4, 24. Ebenso ist ἁγνά als allgemeine Bezeichnung sittlichen Wesens zu fassen,

nicht keusch im besonderen Sinne; es ist = rein, wie 2 Cor. 6, 6; 7, 11; Jac. 3, 17; 1 Tim. 5, 22 u. a. Προςφιλῆ richtig Meyer: „lieb, was geliebt wird. Das ist eben auch wieder das christlich Sittliche, welches seiner ganzen Natur nach das Liebenswürdige ist.“ Gegen die sprachlich richtige Erklärung vom liebreichen Wesen gegen Andere bemerkt derselbe mit Recht, daß sie in den Context nicht passe, der sonst keine speciellen Tugenden benennt. Das Wort im N. T. nur hier, außerdem Sir. 4, 8; 20, 13; dagegen oft bei Profanscribenten. Endlich εὔφημα, was Luther richtig wiedergiebt: was wohl lautet, einen guten Klang hat, nach der Grundbedeutung des Wortes. Ebenfalls nur hier. Das folgende εἴ τις κτλ. will nicht noch andere Tugenden nennen, sondern faßt zusammen, so daß ἀρετή die erstgenannten Prädikate, ἔπαινος die letzten recapitulirt. Ἀρετή Tugend, bekanntlich im N. T. ein seltenes Wort. Als Prädikat auf menschlicher Seite nur noch 2 Petr. 1, 5. Von Gott 1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3. Die Wahl des Ausdruckes an unserer Stelle erklärt sich aus der Absicht, das sittliche Wesen seinem objektiven Wesen nach in möglichster Allgemeinheit zu bezeichnen. V. 9 bildet zu V. 8 eine Parallele. Was vorher der Apostel als Gegenstand ihres Strebens benannt hat, bezeichnet er weiter als eben das, was sie gelernt und angenommen und an seinem Beispiel gehört und gesehen haben. Dieß sollen sie thun, so werde der Gott des Friedens mit ihnen seyn. Das erste καί ist „auch,“ die übrigen einfach „und.“ Ἐμάθετε und παρελάβετε gehen auf den erhaltenen Unterricht; die beiden anderen Verba auf das Beispiel. Zu ἐν ἐμοί vgl. Winer §. 52. a. 3. S. 462. Καὶ ὁ θεὸς κτλ. zeigt, daß das zu V. 8 angegebene Gedankenverhältniß dem Apostel im Sinne lag. Es wird der Friede, von dem V. 7 redet, nur durch das Verhalten V. 7 u. 8 gewahrt und gesichert. Die εἰρήνη hier ist dieselbe wie V. 7. Καί auch hier wie V. 7 consekutiv. Wenn der Apostel sich als Beispiel hinstellt, so thut er es in dem Bewußtseyn, das er 3, 13. 14. 20. 21 ausgesprochen hat.

Vers 10 — 20 die Danksagung für die empfangene Unterstützung. Mit ebenso viel Würde als Herzlichkeit spricht hier der Apostel seine Freude über die ihm zugekommene Liebesgabe der Gemeinde aus. Nicht aber als Abhülfe seiner Noth sey

ihm ihre Gabe so willkommen gewesen 11—13, sondern als ein neuer Beweis des von Anfang an zwischen ihnen geknüpften Verhältnisses gegenseitiger Mittheilung, wobei es ihm nicht auf die Gabe als solche, sondern vielmehr auf den Gewinn ankomme, den ihnen selbst solche Gaben einbringen 14—17. Er habe nun Ueberfluß in Folge ihrer Gabe, die er als ein Gott wohlgefälliges Opfer darstellt, für das er ihnen die reiche Vergeltung seines Gottes verheißt 18—19, woran sich V. 20 eine Lobpreisung dieses Gottes anschließt.

Vers 10. Ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως, beginnt der Apostel, indem er mit δέ zu etwas Neuem übergeht; ἐν κυρίῳ, wie 2, 10. 29 u. a. Es steht bei ihm jedes Erlebniß in Beziehung zu Christo, nimmt von ihm Art und Gestalt an. Den Gegenstand der Freude benennt ὅτι κτλ.: daß ihr jetzt einmal (nicht eben: endlich einmal, vgl. de Wette) wieder grün geworden seyd, für mich zu sorgen, wo dann die Verbindung des Infinitivs eine sehr laxe ist, vgl. Winer §. 45, 3. Anm. S. 375: „eigentlich: was anlangt, in Betreff, durch ὥστε aufzulösen." Einfacher wird die Construktion, wenn man ἀνεθάλετε transitiv nimmt, wozu man durch den Sprachgebrauch der LXX. (Ezech. 27, 24) und der Apokryphen (Sir. 1, 18; 11, 22) berechtigt ist: daß ihr habt aufgrünen lassen das für mich Sorgen, wie z. B. de Wette. Gleichwohl ziehe ich um des Folgenden willen, wonach das ἀναθάλλειν als außer dem Willen der Philipper gelegen sich darstellt, das Erstere vor. Zur Form ἀνεθάλετε vgl. Winer §. 15. S. 98. Das ἀναθάλλειν aber, von der neu sich begrünenden Vegetation hergenommen*), möchte ich nicht mit Meyer u. A. von den ökonomischen Umständen der Philipper verstehen, nicht nur weil φρονεῖν damit zunächst keinen Zusammenhang hat, sondern auch weil das folgende ἐφ' ᾧ κτλ., wie de Wette mit Recht bemerkt, dann sehr zwecklos ist. Auch der Gedanke an sich, daß der Apostel sich über die Verbesserung der ökonomischen Umstände freut, hat nichts Empfehlendes. Es ist dann nicht sowohl ihre Gesinnung (gegen V. 14), deren er sich freut, son-

*) Sinnig, wenn auch nicht zu begründen, ist Bengel's Vermuthung, daß die Unterstützung im Frühling an den Apostel gesandt worden ist. 1 Cor. 5, 7 f. liegt eine solche Vermuthung näher.

dern ihre Vermöglichkeit. Vielmehr sagt der Apostel: er freue sich, daß ihr christliches Leben einen neuen Schmuck gewonnen habe, worunter er eben diesen Beweis ihrer theilnehmenden Fürsorge für ihn versteht. Ich sehe nicht ein, was in diesem Ausdruck der Freude an sich Unzartes liegen soll. Uebrigens aber ist es ganz dem Contexte gemäß, wenn die Worte so verstanden werden können, als ob ein Vorwurf für die Philipper darin liege; denn das Mißverständniß, als liege ein Vorwurf darin, abzuwehren, fügt ja der Apostel das Folgende hinzu: ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε κτλ. — Ἐφ' ᾧ, beim Apostel sonst immer als Neutrum, darf man auch hier nicht anders fassen und etwa das Pronomen auf ἐμοῦ beziehen, sondern entweder muß man τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ von φρονεῖν trennen, wie Bengel, Meyer, und ἐφ' ᾧ auf das Erstere beziehen, oder aber auf das Ganze τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν. Das Letztere hat allerdings das Befremdliche, daß ein φρονεῖν ἐπὶ τῷ φρονεῖν herauskommt, was Meyer als ein logisches Absurdum bezeichnet. Allein in jedem Falle ist das erste φρονεῖν dem Sinne nach nicht dasselbe, wie das zweite; im ersteren Falle ist es ein zur wirklichen Unterstützung gewordenes Sorgen für den Apostel; im anderen Falle ein Sorgen für ihn ohne Bethätigung, ein φρονεῖν, dem ein ἀκαιρεῖσθαι gegenüber steht. Konnte der Apostel, indem er bei dem ersten φρονεῖν den Beweis ihrer Fürsorge im Auge hat, nicht ganz wohl sagen: ein solches thatsächliches Sorgen für mich war Gegenstand eurer Sorge? Und warum sollte er, wenn das Relativum ᾧ sich auf τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ allein bezieht, nicht einfach ὅ geschrieben haben, was zu dem ἠκαιρεῖσθε besser passen würde, als ἐφ' ᾧ (= behufs dessen, Meyer)? Auch erhält durch diese Fassung das von dem φρονεῖν isolirte τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ eine ungehörige Betonung. Ich halte demnach die gewöhnliche Beziehung des ἐφ' ᾧ für das Bessere. Καὶ ἐφρονεῖτε beseitigt das Mißverständniß, als habe der Apostel im Vorangehenden sagen wollen, daß diese Fürsorge für ihn früher nicht vorhanden gewesen. Dieß Sorgen hat auch früher stattgefunden (der Nachdruck liegt auf dem Imperfectum, wodurch der Gegensatz von ehemals und jetzt ausgedrückt wird); aber ἠκαιρεῖσθε. Diejenigen, welche ἀνεθάλετε von den Vermögensumständen der Philipper verstehen, fassen ἀκαιρεῖσθαι als Gegensatz dazu, wonach es die Ungunst der

Vermögensverhältnisse bezeichnet, was sprachlich allerdings begründet ist. Haben wir dagegen ἀνεθάλετε in dieser Bedeutung als unpassend erkannt, so wird auch ἠκαιρεῖσθε in seiner allgemeinen Bedeutung belassen werden müssen, wonach es die Ungunst der Verhältnisse überhaupt bezeichnet. Die Ausdeutung, ob ökonomische Verhältnisse oder die opportunitas mittendi gemeint sey, ist dann Sache der Vermuthung. Der Ausdruck, der späteren Gräcität angehörig, kommt nur hier vor.

Vers 11. Höchlich erfreut, hat der Apostel gesagt, sey er worden durch den Beweis ihrer Fürsorge. Dieß will er aber nicht so verstanden wissen, als rede das Gefühl drückenden Mangels aus ihm. *Οὐχ ὅτι* wie 3, 12. *Καθ' ὑστέρησιν* aus Veranlassung des Mangels, zufolge dessen, daß ich Mangel leide (vgl. Winer §. 53. d. S. 478), womit er nicht das Vorhandenseyn des Mangels selbst in Abrede stellt, sondern nur, daß der Mangel Motiv zu seiner Aeußerung sey. Dieß Motiv finde auf ihn keine Anwendung: denn, fährt er fort, ich (mit Nachdruck) habe gelernt, in den Verhältnissen, in welchen ich bin, meine Genüge zu finden. In demselben Sinne *ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν* Hebr. 13, 5. *Αὐτάρκης* wie *αὐτάρκεια* hat einen verschiedenen Sinn, je nachdem es den Zustand oder die Gesinnung bezeichnet. Man vgl. 2 Cor. 9, 8 mit 1 Tim. 6, 6. *Αὐτάρκης* hier ist Sache der Gesinnung; dann kann es aber nur den angegebenen Sinn haben, und nicht, wie Meyer will: mir selbst genügend zu seyn, soviel als: der Unterstützung Anderer nicht zu bedürfen, was nie gelernt werden kann, und von der Gesinnung nicht abhängt. Zu dem *ἔμαθον* vgl. Hebr. 5, 8. Die Schule, in welcher der Apostel diese *αὐτάρκεια* gelernt hat, war sein Leben. Nicht aber seine eigene Kraft will er damit rühmen, sondern die Kraft Christi, vgl. V. 13. — *Ἐν οἷς εἰμί,* nicht bloß seine dermaligen, sondern seine jedesmaligen Umstände. Ueber den Indicat. des Präs. vgl. Winer §. 43, 3. S. 354.

V. 12. *Οἶδα καὶ κτλ.* nicht *δέ* zu lesen. Die Kunst der *αὐτάρκεια* beschreibt nun der Apostel näher. Sie besteht darin, daß man sich in die entgegengesetzten Umstände zu finden weiß, in jeder Lage seine Genüge findet, und nicht eine gewisse Lage zur Bedingung dieser Genüge macht. *Οἶδα* in Folge des *ἔμαθον*, ich weiß, womit ein praktisches Wissen gemeint ist, wie V. 13.

zeigt. *Καὶ ταπεινοῦσθαι — καὶ περισσεύειν*, der eigentliche Gegensatz wäre *ὑψοῦσθαι*; der Apostel stellt aber den specielleren Gegensatz, den er im Auge hat, gegenüber. Erniedrigung wie Ueberfluß weiß er zu ertragen, d. h. in rebus exiguis patienter me gerere, rebus abundantibus cum modo uti (Grotius). Vom *οἶδα* geht er klimaktisch weiter zu *μεμύημαι*: ich bin eingeweiht, von den Mysterien hergenommen, womit ausgedrückt ist, daß die Kunst, von der der Apostel redet, keine so leichte, Allen ohne Weiteres zugängliche sey. Da dieß Verbum sonst mit dem Accus. oder Dativ verbunden wird, so verbinden Manche *ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν* nicht mit *μεμύημαι*, sondern nehmen es in dem Sinne wie oben: *ἐν οἷς εἰμί* = in jedweder Lage, und schließen dann die folgenden Infinitive eng an *μεμύημαι* an. Allein da die folgenden Infinitive selbst nur die verschiedenen Lagen benennen, so können sie nur Exegese von *ἐν πᾶσιν* seyn. Auch konnte streng logisch nicht gesagt werden: in jeder Lage bin ich eingeweiht, *καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν κτλ.* So halte ich also für besser, bei der Verbindung mit *μεμύημαι* zu bleiben, und die Infinitive als Exegese zu fassen.

Vers 13. *Πάντα ἰσχύω*, fährt er fort: Alles vermag ich. Das *πάντα* universell, in weitester Bedeutung; es ist Accusativ, von *ἰσχύω* abhängig, wie Gal. 5, 6; Jac. 5, 16. *Ἰσχύω*, nicht wieder *οἶδα*, läßt erkennen, daß nicht ein bloßes Wissen, sondern eine Kunst gemeint ist, zu welcher der Apostel die Kraft nicht aus sich, sondern aus Dem schöpft, der ihn stark macht: in der Gemeinschaft mit Ihm und vermöge derselben ist der Apostel also stark. *Ἐνδυναμόω*, wie hier Eph. 6, 10; Apgsch. 9, 22; Röm. 4, 20; 1 Tim. 1, 12; 2 Tim. 2, 1; 4, 17. *Χριστῷ*, das ABD* d e u. A. auslassen, ist wohl Glossem aus 1 Tim. 1, 12.

Vers 14. *Πλὴν καλῶς κτλ.*: jedoch habt ihr wohl gethan, daß ihr mit (mir) Theil genommen habt an meiner Drangsal. Treffend giebt Calvin den Zusammenhang an: cavet ne fortiter loquendo contemsisse ipsorum beneficium videatur. Der Satz enthält das Positive zu dem *οὐχ ὅτι* V. 11 und nennt somit den eigentlichen Grund der großen Freude des Apostels V. 10, welcher darin besteht, daß sie thätigen Antheil nehmen an seiner Drangsal, sie gleichsam mit ihm tragen. Unter der Drangsal aber ist seine ganze dermalige Lage zu

verstehen. Zu συγκοινωνεῖν Eph. 5, 11. Καλῶς ποιεῖν mit Partic. wie 2 Petr. 1, 19 u. a.; vgl. Winer §. 46, 1. Anm. S. 398.

Vers 15. 16. Der Apostel erinnert nun seine Leser daran, daß ein solches κοινωνεῖν ein von Anfang an zwischen ihnen bestehendes Verhältniß sey, und zwar ein Verhältniß, wie es nur zwischen ihnen bestehe. Es liegt darin ebensowohl eine ehrende Anerkennung der Liebe der Gemeinde zu ihm, wie der Ausdruck dankbarer Liebe von Seite des Apostels. Daher auch Φιλιππήσιοι (wie 2 Cor. 6, 11) mit affektvollem Nachdruck. Auch ihr, wie ich, wißt, sagt er, daß im Anfang des Evangeliums (d. h. als die Verbreitung des Evangeliums 1, 5. 12 bei euch ihren Anfang nahm), als ich aus Macedonien fortgezogen war, keine Gemeinde mit mir in Gemeinschaft trat für Rechnung von Ausgabe und Einnahme, außer ihr allein. Das ὅτε ἐξῆλθον bestimmt den mit ἐν ἀρχῇ τ. ἐ. angegebenen Zeitpunkt noch näher. Das ἐξῆλθον ist als Plusquamperfektum zu fassen, worüber Winer zu vgl. §. 41, 5. S. 318. Der Apostel meint die 2 Cor. 11, 9 benannte Unterstützung. Andere fassen es: „als ich fortzog," womit der Zeitpunkt Apgsch. 17, 14 bezeichnet wäre. Allein wenn nicht die V. 16 genannten nach Thessalonich übersandten Unterstützungen selbst gemeint seyn sollen, was schon wegen des καί nicht angeht, aber auch darum nicht, weil die wiederholt nach Thessalonich gesandten Liebesgaben nicht mit ὅτε ἐξῆλθον bezeichnet seyn können, so läßt sich unter den in der Apostelgeschichte angegebenen Umständen der Abreise aus Macedonien kaum denken, daß ihm die entfernte philippische Gemeinde noch eine Unterstützung zusandte, die nicht unter den nach Thessalonich übersandten begriffen wäre. Man hat es auffallend gefunden, daß sonach der Apostel V. 15 die der Zeit nach spätere Unterstützung in Corinth benenne und V. 16 die früheren nachtrage. Dieselbe Schwierigkeit hat man auch, nur in anderer Form, bei jener Auffassung des ἐξῆλθον als gewöhnlichen Aorists: denn auch hier fragt es sich, warum doch der Apostel V. 16 erst das der Zeit nach Frühere benenne. Die Antwort, die man in dem ersteren Falle zu geben pflegt, daß der Apostel die bedeutendste zuerst nenne, hat nichts Befriedigendes, besonders weil V. 16 mit ὅτι (nicht: daß, sondern: denn) nicht einfach nachträgt, sondern dem 15. V. zur Erläuterung

oder Begründung dient. Und noch schwieriger möchte es in dem anderen Falle seyn, anzugeben, warum der Apostel nicht die Zeitordnung beibehalten und erst die Unterstützungen in Thessalonich und dann die bei seinem Fortziehen von Macedonien benannt habe. — Beachtet man das untergeordnete Verhältniß des 16. V. zu V. 15, so scheint gewiß zu seyn: der Apostel will nur die erstgenannte Unterstützung (*ὅτε ἐξῆλθον*) als die hierher gehörige anführen. Mit dieser Unterstützung, welche die Gemeinde ihm in die Ferne, *ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας*, nachsandte, knüpfte sich erst das zwischen dem Apostel und der Gemeinde stattfindende Verhältniß, als dessen Frucht er auch die gegenwärtige nach Rom übersandte Unterstützung betrachtet. Und der folgende 16. V. wäre dann eine Erläuterung dessen, daß sie gerade in eine solche Verbindung mit dem Apostel traten: denn noch ehe ich fortgezogen war aus Macedonien, noch in Thessalonich habt ihr wiederholt mir zur Nothdurft gesandt. Das *καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ* stände dann in einem Gegensatze zu dem *ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας*. — Es fällt damit jene oben berührte Schwierigkeit hinweg. Möchten Einsichtsvollere über die Zulässigkeit dieser Auffassung entscheiden. — *Εἰς λόγον* = in Rücksicht auf zu nehmen, halte ich mit de Wette und Meyer des Contextes wegen für unangemessen; die folgenden Ausdrücke und *εἰς λόγον ὑμῶν* V. 17 verlangen, daß *λόγος* in der Bedeutung: Rechnung genommen werde, in der es auch Matth. 18, 23 und sonst vorkommt. So bei Cic. Lael. 16: ratio datorum et acceptorum. *Δόσις καὶ λῆψις* als Ausgabe und Einnahme = מַשָּׂא וּמַתָּן, Sir. 41, 19. Steht nun aber einmal das Bild von Rechnungsbüchern, in die Ausgabe und Einnahme eingetragen wird, fest, so geht es nicht an, die *δόσις* auf Seite der Philipper, die *λῆψις* auf Seite des Apostels zu suchen. Denn in ein Rechnungsbuch wird nicht eingetragen, was man selbst ausgiebt und der Andere empfängt, sondern was man ausgiebt und einnimmt. Zudem würde dann der Ausdruck *δόσεως* und *λήψεως* zwecklos seyn, sofern er nichts besagte, als was Röm. 12, 13 durch das einfache *ἐκοινώνησε ταῖς χρείαις μου* ausgedrückt ist. Vielmehr muß, wie Meyer richtig bemerkt, der Ausdruck: ihr seyd mit mir in Gemeinschaft getreten in Beziehung auf Berechnung von Ausgabe und Einnahme, nothwendig von einem gegenseitigen

Rechnungsführen verstanden werden: der Apostel führt Rechnung wie die Philipper über Ausgabe und Einnahme. Auf diese Auffassung führt auch V. 17 εἰς λόγον ὑμῶν. „Freilich blieb dabei in der Rechnung der Philipper die Rubrik der λῆψις leer, wie in Pauli Rechnung die der δόσις," bemerkt Meyer. Aber wird damit nicht der Ausdruck δόσεως καὶ λήψεως nichtssagend, und konnte wohl der Apostel schreiben: sie seyen zu einander in das Verhältniß gegenseitigen Gebens und Nehmens getreten, wenn die Philipper sich nichts denken konnten, was sie als λῆψις betrachten konnten? Und warum sollten sie nicht an die geistlichen Gaben denken, die sie vom Apostel empfingen? Der Apostel bezeichnet freilich, was sie empfingen, nicht als Geistliches, im Unterschiede von dem Leiblichen, das sie ihm gaben; aber darauf kam es auch nicht an; sondern der Apostel will nur sagen, daß zwischen ihnen das Verhältniß gegenseitiger Mittheilung, eines gegenseitigen Gebens und Nehmens von Anfang an bestehe. Analog dieser Auffassung ist auch der Gedanke des 17. Verses. Daß ὅτι nicht „daß," sondern „denn" sey, so daß also ὅτι nicht das ὅτι V. 15 fortsetzt, sondern V. 16 Begründung des Vorangehenden ist, haben de Wette und Meyer anerkannt, weil, wie Letzterer bemerkt, nicht bloß eine unmotivirte Umkehrung der Zeitordnung herauskäme, sondern auch weil V. 16 seinem Inhalte nach zu οἴδατε καὶ ὑμεῖς logisch nicht paßt. Ὅτι begründet nach Meyer die frühe Zeitbestimmung V. 15 durch ein sogar noch Vorgängiges. Nur ist auch nach seiner Auffassung nicht klar, warum das καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ nur zur Begründung dient und es nicht vielmehr selbst als coordinirt erscheint und dem ὅτε ἐξῆλθον vorangestellt wird. — Καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ im Gegensatz zu ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας. Die Ortsbestimmung läßt sich zwar sprachlich mit ἐπέμψατε verbinden (vgl. Meyer); da sie aber im Gegensatz zu dem ὅτε ἐξῆλθον steht, beziehe ich sie mit de Wette auf μοι, ohne aber ὄντι zu ergänzen. Καὶ ἅπαξ καὶ δίς, wie 1 Theff. 2, 18, hebt die Wiederholung hervor. Εἰς τὴν χρείαν (nicht τὴν χρείαν bloß ist zu lesen, auch nicht μου, sondern μοι) heißt: mir zur Nothdurft, zu deren Befriedigung. Ἐπέμψατε absolut wie Apgsch. 11, 29.

Vers 17. Der Apostel hat auch hier wieder eine Mißdeutung seiner Worte abzuwehren, wie oben V. 11, als komme es

ihm auf die Gabe als solche an; vielmehr was der Apostel sucht ist die Frucht oder der Gewinn, der von solcher Gabe den Gebern zu gute kommt, sofern nehmlich, was dem Apostel geschenkt wird, eine reiche Vergeltung nach sich zieht. Diese künftige Vergeltung ist der καρπός, der für ihre Rechnung (Nachklang des Bildes V. 15) mit jedem neuen Liebesbeweis zunimmt. So ist es also nicht sowohl sein Interesse als das der Geber, das er im Auge hat. Vgl. V. 19. Ἐπιζητῶ ist nicht studiose quaero, sondern quaero, wobei ἐπί die Richtung angiebt, s. zu ἐπιποθῶ 1, 8. Πλεονάζω, wie Röm. 5, 20; 6, 1; 2 Cor. 4, 15; 2 Theß. 1, 3 = zunehmen, wachsen, ist zu verbinden mit εἰς, wenn auch diese Verbindung sonst (2 Theß. 1, 3?) nicht vorkommt. Vgl. Meyer. Andere verbinden mit ἐπιζητῶ.

Vers 18—20. Der Apostel zum vorliegenden Fall sich wendend, spricht nun aus, daß er in Folge ihres Geschenkes im Ueberfluß habe, verheißt ihnen die reiche Vergeltung Gottes und schließt mit einer Lobpreisung dessen, von dem solche Vergeltung zu erwarten steht. V. 18: ich habe aber Alles hinweg. Ἀπέχω, wie Philem. 15; Matth. 6, 2 u. a. (vgl. Winer §. 41, 4. b. Anm. S. 318), bildet einen Gegensatz zu dem ἐπιζητεῖν des 17. V.: so daß mir nichts mehr zu wünschen bleibt; also nicht Empfangsbescheinigung. Καὶ περισσεύω Steigerung des Vorangehenden, somit der Ueberfluß als Folge ihrer Unterstützung. Noch stärker πεπλήρωμαι ich bin angefüllt, nachdem ich u. s. w. Τὰ παρ' ὑμῶν wird als ein Gott dargebrachtes liebliches Opfer bezeichnet. Τῷ θεῷ gehört zu allen Theilen der Apposition. Mit dem ὀσμὴ εὐωδίας wird das Opfer nach seiner Wirkung bezeichnet als lieblicher Geruch. Es ist das alttestamentliche רֵיחַ־נִיחוֹחַ Lev. 1, 9. 13 u. a., vgl. Eph. 5, 2. Es ist dieß ein Prädicat, das nur von freiwillig Dargebrachtem (קָרְבָּן) gebraucht wird; vgl. Harleß zu d. a. St., um so bezeichnender hier. Man vgl. zu diesem neutestamentlichen Opferbegriff, der neuerdings mit Recht wieder hervorgehoben und in seiner praktischen Bedeutung geltend gemacht worden ist, Stellen wie Röm. 12, 1; 1 Petr. 2, 5; Hebr. 13, 16; Phil. 2, 17. — V. 19. Richtig de Wette: fortschreitend von der Idee des Wohlgefallens zu der der Vergeltung. Zu ὁ θεός μου vgl. 1, 3 τῷ θεῷ μου und die Bemerkung. Hier treffend: was an ihm geschehen ist,

vergilt Gott als sein Gott. Πληρώσει, mit Beziehung zu dem πεπλήρωμαι V. 18, wird in seiner Bedeutung geschwächt, wenn man es nicht als reines Futurum faßt; es ist eine Verheißung, die der Apostel damit ausspricht. Die Verheißung wird verschieden aufgefaßt, da die Einen unter dem πᾶσαν χρείαν Leibliches, die Anderen Geistliches, Andere beides zusammen verstehen. Eine sichere Entscheidung aus Gründen der Sprache oder des Contextes dürfte kaum möglich seyn. Denn χρεία an sich entscheidet, wie de Wette gegen van Hengel mit Recht erinnert, so wenig für die Beziehung aufs Leibliche, vgl. Eph. 4, 29, als πλοῦτος an sich für das Geistliche. Aber nach der Bedeutung des χρεία V. 16 und gemäß der Parallele 2 Cor. 9, 8—11, was de Wette bereits geltend macht, halte auch ich die Beziehung auf das Leibliche für die natürlichere, und in keinem Falle dürfte sie ganz auszuschließen seyn. Meyer versteht jedes Bedürfniß leiblicher wie geistiger Art, bezieht aber πληρώσει nicht auf die irdische Vergeltung, sondern auf die Vergeltung im Messiasreiche, wofür er einen entscheidenden Grund in dem ἐν δόξῃ findet, welches instrumental zu fassen und von πληρώσει abhängig, die messianische Glorie bezeichne. Allein für diesen Gedanken der messianischen Glorie scheint weder das unbestimmte ἐν δόξῃ eine ausreichende, noch das ἐν Χριστῷ Ἰ., wodurch nach Meyer selbst nur die ursächliche Begründung der Verheißung ausgedrückt wird, eine recht treffende Bezeichnung. Und wenn der Apostel von sich sagt: πεπλήρωμαι, warum sollte er die Leser mit πληρώσει für die Erfüllung jeglichen Bedürfnisses auf den Tag der Parusie verweisen? Er thut das auch 2 Cor. 9, 8 ff. nicht; und der Herr selbst verweist die Seinigen nicht Matth. 6, 33 für die Befriedigung jeglichen Bedürfnisses über das irdische Daseyn hinaus. Ἐν δόξῃ wie ἐν Χριστῷ Ἰ. gehört zu πληρώσει. Ersteres wird entweder als Benennung des Objekts genommen, mit welchem Gott das Bedürfniß befriedigt (Eph. 5, 18; Col. 4, 12 u. a.), oder als Bezeichnung der Art und Weise dieser Befriedigung. Allein ἐν δόξῃ ist an sich keine passende Bezeichnung des jedem Bedürfnisse entsprechenden Objekts, zumal wenn unter χρεία leibliches Bedürfniß zu verstehen ist, und würde in diesem Falle gewiß näher bestimmt seyn. Die oben angeführten Stellen, in welchen πληροῦν mit ἐν vorkommt,

geben alle ein bestimmtes Objekt an. Ganz anders auch 2 Cor. 9, 8. So wird man *ἐν δόξῃ* nur als Bezeichnung der Art und Weise fassen können, wie Gott jedes Bedürfniß stillen wird: in Herrlichkeit, gemäß seinem Reichthume. Gegen die Verbindung von *ἐν δόξῃ* mit *πλοῦτον* hat Meyer mit Recht erinnert, daß gar nicht abzusehen ist, warum der Apostel nicht den solennen Ausdruck beibehalten und *τῆς δόξης αὐτοῦ* geschrieben hätte. Das *ἐν Χριστῷ Ἰ.* endlich giebt an, worin dieß *πληρώσει* seinen Grund habe; also nicht in communione Christi, da das Verbum, zu dem es gehört, nicht ein menschliches Thun bezeichnet; wohl aber ist der Sache nach richtig, was Muskulus bemerkt: hoc illis hactenus esse exspectandum, quod ipsis optat, quatenus sunt et manent in Christo, id est, in fide et religione Christi (van Hengel S. 326).

Vers 20. Der Gedanke der herrlichen Vergeltung Gottes ist es, welcher die Lobpreisung Gottes hervorruft. Man vgl. Eph. 3, 20 f.; Röm. 11, 36. Zu *ἡ δόξα* sc. *εἴη* vgl. Harleß zu Eph. 3, 20: „die Herrlichkeit, die Gott hat, werde ihm zuerkannt, und zwar *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*." Vgl. Gal. 1, 5; 1 Tim. 1, 17; 2 Tim. 4, 18 u. a., dem Sinne nach = *εἰς πάντας αἰῶνας*; vgl. Olshausen zu Eph. 3, 21 und Harleß über *αἰών* zu Eph. 2, 2.

Vers 21—23. Grüße und Segenswunsch. *Ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον* gilt der ganzen Gemeinde; es ist ein gegenseitiges Grüßen, wie Röm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12, wo *ἀλλήλους* steht. Aehnlich wie bei uns *τοὺς ἀδελφοὺς πάντας* 1 Thess. 5, 25. An allen diesen Stellen *ἐν φιλήματι ἁγίῳ*, an unserer *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zur Bezeichnung des Grußes als eines christlichen; das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit Ihm giebt dem Gruße seine Bedeutung. So auch Röm. 16, 22; 1 Cor. 16, 19. Die Verbindung mit *ἅγιον* hat Meyer mit Recht zurückgewiesen. Das *πάντα ἅγιον*, nicht *πάντας τοὺς ἁγίους*, besagt, daß sie jeden Einzelnen besonders grüßen sollen. Die *οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί* im Unterschied von den *πάντες οἱ ἅγιοι* V. 22 bezeichnen den engeren Kreis der Umgebung des Apostels; es sind die 1, 14 Genannten, von denen auch die 2, 20 Bezeichneten nicht ausgeschlossen zu werden brauchen: denn daß von ihnen nicht einmal ein Gruß bestellt werden

konnte, ist eine grundlose Annahme. V. 22 grüßt er dann von allen Heiligen in Rom, μάλιστα δὲ (ἀσπάζονται) οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. Wie vieldeutig der Ausdruck sey, hat die Auslegung gezeigt. Man hat Verwandte des Kaisers, Diener desselben oder Bewohner eines dem Kaiser zugehörigen Hauses darunter verstanden. Entscheidend für die Frage ist, ob die hier genannte οἰκία Καίσαρος mit dem 1, 13 genannten πραιτώριον identisch ist. In diesem Falle nehmlich ließe sich unter οἰκία Καίσαρος nicht der kaiserliche Palast in Rom, der nie πραιτώριον, sondern palatium heißt, verstehen. Aber auch an das Prätorium in Rom ließe sich nicht wohl denken; denn daß dieß als ἡ Καίσαρος οἰκία in Rom selbst, wo der Kaiser wohnte, bezeichnet wurde, scheint ganz undenkbar. Man käme dann allerdings auf Böttger's Ansicht, daß ἡ Καίσαρος οἰκία das βασίλειον τοῦ Ἡρώδου in Cäsarea bezeichne, welches nach dem Tode Herodes Agrippa des Aelteren, wie jede andere οἰκία βασιλέως, eine οἰκία Καίσαρος geworden war und als πραιτώριον benutzt wurde (Apgsch. 23, 35). Diese οἰκία als die einzige der Art in Cäsarea konnte mit ἡ Καίσαρος οἰκία passend bezeichnet werden. Allein Böttger hat, abgesehen von seinen sonstigen Gründen für die Abfassung des Briefes in Cäsarea, worüber die Einl. zu vgl., nicht bewiesen und wird nicht beweisen können, daß πραιτώριον 1, 13 u. ἡ Καίσαρος οἰκία hier nothwendig dasselbe bezeichnen müsse. Glaubt man daher berechtigt zu seyn, die Abfassung des Briefes in Rom festzuhalten, so wird man auch ungehindert dabei bleiben können, daß ἡ Καίσαρος οἰκία, verschieden von dem 1, 13 genannten Prätorium, den kaiserlichen Palast bedeute, und die οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας am wahrscheinlichsten Diener aus dem kaiserlichen Hause bezeichnen, mit denen der Apostel durch den Aufenthalt in dem Prätorium in Berührung gekommen ist. Verwandte zu verstehen (vgl. 1 Cor. 16, 15), ist an sich nicht eben wahrscheinlich, entbehrt alles geschichtlichen Grundes und würde gewiß auch mehr hervorgehoben seyn. Matthies' Ansicht, daß Prätorianer in Rom gemeint seyen, ist mit Obigem widerlegt. Die Ansicht, daß Procuratoren in Cäsarea zu verstehen seyen (Rill.), scheitert, von Cäsarea abgesehen, schon am Plural. Uebrigens vgl. Böttger's gelehrte Abhandlung in dessen Beiträgen II. S. 47 ff. Der hier ent-

wickelten Ansicht ist auch Olshausen zugethan. Warum die *οἱ ἐκ Καίσαρος οἰκίας* besonders angelegentlich grüßen, können wir nicht bestimmen. Die ermuthigende Tendenz, welche Chrysostomus darin findet, paßt nicht, weil ja der Apostel so nur grüßen kann in Folge eines wirklichen Auftrages.

Vers 23 schließt nun der Apostel mit dem üblichen Segenswunsche: die Gnade des Herrn Jesu Christi sey mit euch allen. Vgl. Röm. 16, 24; 1 Cor. 16, 23 u. a. Bedeutende Codd. lesen statt *πάντων*: *τοῦ πνεύματος*, was Lachmann und Tischendorf in den Text aufgenommen haben. Die Form hier hat dann am meisten Aehnlichkeit mit Gal. 6, 18.

Die Pastoralbriefe.

Allgemeine Einleitung.

Von der Aechtheit der Pastoralbriefe.

§. 1. Das Problem.

So verschieden auch der zweite Brief an Timotheus von den beiden andern sogenannten Pastoralbriefen seiner Tendenz nach ist, sofern in ihm nicht von Ordnung und Leitung einer Gemeinde die Rede ist, sondern sich Alles auf die Person des Evangelisten Timotheus bezieht, so fassen wir dennoch hier die drei Schreiben zusammen; denn sie haben gleichwohl einen eigenthümlichen, von allen andern Briefen des Apostels sie unterscheidenden Charakter gemeinsam, der sie wie Einen Brief gegenüber den anderen Briefen erscheinen läßt. Wer könnte von der Lectüre der andern paulinischen Briefe zu ihnen übergehen, ohne den Eindruck dieser Eigenthümlichkeit zu empfangen? In den drei Briefen nehmlich finden wir Verirrungen ähnlicher Art bekämpft, für die wir hin und wieder zwar Analogien in den anderen Briefen des Apostels finden, die aber hier in einem Umfange und einer Bedeutsamkeit hervortreten, wie in keinem der anderen Briefe. Aehnlich ergeht es uns mit dem, was wir in diesen Briefen (den zweiten an Timotheus abgerechnet, der hierzu keine Veranlassung bot) über kirchliche Institutionen finden. Auch hierfür werden wir zwar Analogien in den anderen Briefen und

in der Apgsch. zur Hand haben; aber dennoch hat der Umfang und die feste Gestalt, in welcher hier die Sache auftritt, etwas Ueberraschendes. Dazu kommt weiter, was wohl am meisten befremden dürfte, ein eigenthümlicher Sprachvorrath dieser Briefe, der sich nicht bloß in neuen Bezeichnungen für neue Erscheinungen, sondern auch in neuen ungewohnten Ausdrücken für das sonst Bekannte zu erkennen giebt. Ja selbst durch eine eigenthümliche Composition unterscheiden sich diese Briefe. Wem die Dialektik des Römer- oder Galaterbriefes oder die oratorische Fülle des Briefes an die Epheser noch im Sinne ist, dem muß die Darstellungsart dieser Briefe — nicht blos des ersten derselben, sondern aller — sehr befremdlich erscheinen. Aber es bedarf nicht einmal solcher Extreme; selbst solche Briefe, welche, wie der an die Philipper und namentlich der an Philemon, den unserigen viel näher stehen, lassen dennoch einen merklichen Abstand erkennen. Wie asynthetisch ist die Satzfügung, welch' eine uns ungewohnte sententiöse Art des Ausdrucks herrscht hier! Allgemeine Gedanken und Belehrungen folgen in raschem Wechsel den speciellsten und doch dabei allgemein gehaltenen Vorschriften. Auch ist anerkannt, daß die Sprache der Pastoralbriefe am reinsten, von Hebraismen am freiesten sey. Was endlich die zeitlichen und örtlichen Verhältnisse betrifft, unter denen diese Briefe verfaßt seyn wollen, findet man sich gleichfalls auf einem unbekannten, den übrigen Briefen, selbst auch der Apgsch. fremden Gebiete. Die Angabe des ersten Briefes 1, 3 stimmt nicht zu den Angaben der Apgsch. aus dem Leben des Apostels Paulus (20, 1), an die zu denken man sich zunächst veranlaßt sieht. Der zweite Brief an Timotheus sagt uns zwar, daß er aus einer Gefangenschaft des Apostels geschrieben sey; aber welche Schwierigkeiten zeigen sich, wenn wir ihn in der uns aus der Apgsch. bekannten römischen Gefangenschaft unterbringen und neben die anderen aus dieser Gefangenschaft stammenden Briefe einreihen wollen! Und endlich der Brief an Titus — hier verliert sich vollends alle historische Spur.

Diese hier aufgezeigte Eigenthümlichkeit der s. g. Pastoralbriefe muß vor Allem anerkannt werden. Es liegt hier — das müssen auch die entschiedensten Vertheidiger der Aechtheit derselben zugestehen — ein wirkliches Problem vor, das seine Lö-

fung verlangt; und die Frage kann nur die seyn, ob eine solche in den durch die Kritik neuester Zeit gewonnenen Resultaten gegeben ist, oder ob wir sie auf einem anderen Wege zu suchen haben, und wie weit sie erreichbar ist.

§. 2. Die äußeren Zeugnisse*).

Ehe wir den schwankenden Boden der Kritik betreten, dürfte es gut seyn, an die Zeugnisse des kirchlichen Alterthums zu erinnern, welche diesen Briefen zu Statten kommen. Wir nehmen Umgang von den Beziehungen auf unsere Briefe, die man bei dem römischen Clemens und bei Ignatius hat finden wollen**), und nennen vor Allem die Stelle bei Polycarp ad Phil. cap. 4, vgl. mit 1 Tim. 6, 7. 10, und cap. 12, vgl. mit 1 Tim. 2, 1. 2. Weiter die Stelle bei Theophilus von Antiochien ad Autol. III. 24, vgl. mit 1 Tim. 2, 2. Dann die Stellen bei Athenagoras, in denen er auf 1 Tim. 5, 1. 2 und 1 Tim. 6, 16 anspielt. Ferner Justinus Martyr bei Eusebius (h. e. 3, 26), vgl. mit 1 Tim. 3, 16; Hegesippus bei Eusebius (h. e. 3, 22), vgl. mit 1 Tim. 6, 20; endlich die unverkennbaren Zeugnisse für die Aechtheit unserer Briefe bei Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian. Auch die Irrlehrer treten als Zeugen für unsere Briefe auf. Man vgl. bei Hug (Einl. I. S. 54 ff.) die Stellen aus Theodot, vgl. mit 1 Tim. 2, 5, bei Herakleon, vgl. mit 2 Tim. 2, 13, bei Tertullian als Anführung von Irrlehrern 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 14; 2, 2. Tatian hat wenigstens den Brief an Titus anerkannt; und begreiflich ist es, warum er die beiden anderen verworfen hat (vgl. Baur a. a. O. S. 136. 137); und nicht minder ist uns erklärlich, daß Marcion an den dreien Anstoß nahm und sie aus seinem Kanon ausschloß; wie Dr. Baur S. 139 selbst zugesteht, daß, wenn er auch den Brief an Titus ebenso gut wie Tatian hätte annehmen können, er

*) Vgl. darüber ausführlich: Baur, die s. g. Pastoralbriefe. Stuttg. u. Tüb. 1835. S. 136—142, und dagegen Baumgarten, die Aechtheit der Pastoralbriefe u. s. w. Berl. 1837. S. 27—40. Böttger, Beiträge zur hist.-krit. Einl. Gött. 1838. V. Abth. S. 199—204. Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe, Greifswald 1840. S. 4—16.

**) Vgl. Schott, Isag. p. 292.

doch den zweiten an Timotheus nur durch die Annahme von Interpolationen zu dem seinigen hätte machen können; mit der Anerkennung des ersten aber würde er über sich selbst das Verdammungsurtheil ausgesprochen haben. Uebrigens vgl. Baumgarten a. a. O. S. 33 ff. und Hug, Einl. I. S. 56—70. Ohne hier auf die Einwendungen, welche gegen einzelne der angeführten Zeugnisse erhoben worden sind, einzugehen (vgl. Böttger a. a. O. S. 199 ff.), können wir aussprechen, daß diese Briefe an geschichtlicher Beglaubigung keinem der anderen paulinischen nachstehen, und bereits lange vor Ablauf des zweiten Jahrhunderts diesen Zeugnissen zufolge die volle kirchliche Anerkennung erlangt hatten.

§. 3. Die Lösung des Problems durch Annahme der Unächtheit.

Bekämpfung der Aechtheit und Abwehr*).

Es ist bekannt, daß es Schleiermacher war, der in seinem kritischen Sendschreiben über den s. g. ersten Brief des Paulos an den Timotheos, Berl. 1807, die ersten Angriffe auf einen dieser Briefe, den ersten Timotheusbrief, richtete. Die beiden anderen ließ er als ächt gelten und nahm sie hauptsächlich zur Basis seiner Operation gegen den ersten. Seine Gründe gegen die Aechtheit desselben sind hergenommen theils von der Spracheigenthümlichkeit, zum Theil, obwohl das bei ihm ein untergeordnetes Moment ist, von den historischen Schwierigkeiten, und endlich von der Anlage und Ausarbeitung des Briefes, welche des Apostels unwürdig seyn sollen. Sein kritisches Ergebniß ist nicht ohne mächtigen Einfluß geblieben, wie wir das noch jetzt an den Urtheilen über den ersten Brief bei Usteri (in der Einl. zur Entw. des paulinischen Lehrbegriffs S. 2), bei Neander (über das apostolische Zeitalter I, 539) und bei Lücke (Stud. u. Krit. 1834. S. 764 ff.) wahrnehmen können. Bald aber wurde, wie das bei der Verwandtschaft der Briefe, namentlich auch in sprachlicher Beziehung (welche Schleiermacher selbst a. a. O. S. 27 zugesteht),

---

*) Geschichtlich dargestellt bei Matthies S. 16 ff.

kaum anders zu erwarten war, der Verdacht der Unächtheit auf alle ausgedehnt. So zuerst von Eichhorn in seiner Einleitung in das N. T. 3. Bd. Leipzig 1812, dann von de Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. 2. Th. Berl. 1830; Schott, Isag. Jen. 1830, und Schrader, der Ap. Paulus 2. Bd. Leipzig 1830. Eine neue Wendung suchte Credner in seiner Einleitung dieser kritischen Frage zu geben, indem er den Brief an Titus allein für ächt anerkannte, zugleich aber ächte Bestandtheile auch in den beiden anderen herausfinden wollte. Allein das kritische Urtheil hatte sich bereits in der Weise festgestellt, daß die drei Briefe mit einander stehen und fallen; er selbst hat diese Ansicht wieder aufgegeben. Bei dem neuesten Gegner der Aechtheit, Dr. Baur: die s. g. Pastoralbriefe des Ap. Paulus. Stuttg. u. Tüb. 1835, und Paulus, der Apostel J. Christi. Stuttg. 1845, finden wir den Angriff wieder gegen die drei Briefe gerichtet, und ebenso bei de Wette in seinen letzten Erklärungen über diesen Gegenstand in seinem exeg. Handbuch 2. Bd. 5. Th. Leipzig 1847. Ist so der Angriff auf die Aechtheit, seit er einmal eröffnet war, fort und fort erneuert worden, so hat es auch von Anfang an nicht an tüchtiger Vertheidigung gefehlt. Gegen Schleiermacher traten H. Planck (Bemerkungen über den ersten paul. Brief an den Tim. Gött. 1808), Wegscheider (der erste Brief rc. Gött. 1810), Beckhaus (spec. observ. de voc. ἀπ. λεγ. etc. Lingae 1810) für die Aechtheit des ersten Briefes in die Schranken; und nachdem der Angriff gegen alle drei erhoben war, übernahmen deren Vertheidigung Süskind in Bengel's Archiv für Theol. I. 2; Berthold in seiner Einleitung 6. Th.; Hug, Einl. 2. Th.; Feilmoser (Einleitung); Heydenreich, die Pastoralbriefe. Hadamar 1826; Guerike, Beitr. zur hist.-krit. Einl. Halle 1828; Curtius, de tempore, quo prior P. ad T. ep. ex. sit. Ber. 1828; Böhl, über die Zeit der Abfassung und den paulinischen Charakter der Briefe an Tim. und Tit. Berl. 1829, Hemsen, der Ap. Paul. Gött. 1830; Flatt, Vorlesungen über die Briefe P. an den Tim. und Tit., herausgegeben von Kling Tüb. 1831; Mack, Comm. über die Pastoralbriefe. Tüb. 1836; Baumgarten, die Aechtheit der Pastoralbriefe (gegen Dr. Baur). Berl. 1837; Böttger Beiträge zur hist.-krit. Einl. IV. u. V.

Abth. Gött. 1837 u. 1838; zuletzt Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe. Greifsw. 1840*).

Wir fassen hier billig nur den gegenwärtigen Stand dieser kritischen Verhandlung ins Auge, wie er durch Dr. Baur's und de Wette's zuletzt geführte Angriffe und durch die Entgegnungen, welche diese durch Baumgarten, Böttger und Matthies gefunden haben, gegeben ist. Wir werden also vor Allem die Gründe, aus welchen die neueste Kritik diesen Briefen die Authentie abspricht, hier darzulegen und zu prüfen haben. Aber nicht bloß ein negatives Resultat wird uns dargeboten. Es ist ja bekanntlich der Selbstruhm der neuesten durch Dr. Baur vertretenen Richtung in der Kritik, nicht bloß bei negativen Resultaten stehen zu bleiben, sondern was durch die negative Kritik vernichtet worden ist, durch positive Kritik wieder aufzubauen, indem den einzelnen für unächt erklärten Geistesprodukten ihre geschichtliche Stelle angewiesen wird. Gegenüber dieser Kritik wird es vor Allem auf die Frage ankommen, ob es ihr wirklich gelungen ist, für unsere Briefe eine andere Stelle ausfindig zu machen, der sie unverkennbar angehören. Müßten wir diese Frage bejahen, so bliebe uns nichts übrig, als uns in dieses kritische Resultat wohl oder übel zu finden; im entgegengesetzten Falle wird es unsere Aufgabe seyn müssen, zu ermitteln, wie sich der paulinische Ursprung dieser Briefe trotz der zugestandenen Verschiedenheit derselben von den übrigen rechtfertigen lasse.

Dr. Baur hat in dem Werke über den Apostel Paulus S. 492—499 seine Gründe gegen die Aechtheit unserer Briefe und für die Abfassung derselben im zweiten Jahrhundert, entsprechend der ausführlicheren Darlegung in seiner genannten Schrift: die sogenannten Pastoralbriefe, in folgende vier Punkte zusammengefaßt: 1) die Häretiker der Pastoralbriefe sind die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts; 2) was sich in diesen Briefen auf das kirchliche Regiment und die äußeren kirchlichen Institutionen bezieht, weist in seinem geschichtlichen Zusammenhange mit dem ersten Punkt, aber auch an sich betrachtet, gleichfalls auf eine spätere Zeit hin; 3) ein weiteres Moment zur Kritik

*) Vgl. die Charakteristik dieser Vertheidigungsschriften bei Matthies a. a. O. S. 16 ff.

dieser Briefe sey die Unmöglichkeit, für ihre Abfassung in der uns bekannten Geschichte des Apostels irgend eine passende Stelle ausfindig zu machen; 4) zu dem allen komme noch so viel Eigenthümliches und Unpaulinisches, das diese Briefe, wenn man sie im Einzelnen betrachtet, in Hinsicht des Sprachgebrauchs und so mancher Begriffe und Ansichten an sich haben. De Wette's Kritik unterscheidet sich im Allgemeinen dadurch von der Baur's, daß sie auf dem negativen Standpunkt bleibt. Denn daß auch er eine Vermuthung über die Art und Entstehung a. a. O. S. 119 aufstellt, kommt hierbei nicht in Betracht. Im Einzelnen weicht er namentlich in Betreff des ersten Punktes von Baur ab S. 120. Er gesteht zwar zu, daß die Polemik gegen die Häretiker Hauptzweck aller drei Briefe sey; allein er kann in den bekämpften Häretikern keineswegs, wie Baur, Marcioniten erkennen, wie er sich auch durch das Gewicht der äußeren Zeugnisse für das Vorhandenseyn der Briefe gehindert sieht, die Abfassung derselben erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts zu verlegen. Er nimmt diese etwa am Ende des ersten Jahrhunderts an, und zwar durch einen unmittelbaren oder mittelbaren Schüler des Apostels. Gerade in dem, was Baur als Hauptargument voranstellt, stimmt de Wette nicht bei. Auch den zweiten der oben genannten Punkte betont er nicht sonderlich, obwohl auch er Spuren späterer Zeit hier erkennen will. Dagegen legt er das meiste Gewicht auf die geschichtliche Unbegreiflichkeit dieser Briefe, was mit dem dritten obigen Punkte zusammenfällt, und nicht weniger auf die exegetische Unbegreiflichkeit derselben, was auf den vierten Punkt bei Baur sich bezieht, aber von ihm nun im Einzelnen mit großer Ausführlichkeit nachgewiesen wird. Nicht nur den eigenthümlichen Sprachgebrauch in diesen Briefen (vgl. S. 116. 117), dann die Eigenthümlichkeit ihrer Composition, der Begriffe und Ansichten rechnet er hierher, sondern auch die Unangemessenheit des Inhalts zur Sachlage, zum Zwecke des Briefes u. dgl. Was de Wette hier uns entgegenhält, kann größtentheils nur in der Erklärung jedes einzelnen der Briefe seine Berücksichtigung finden; in Ansehung der drei anderen Punkte werden wir uns nach dem Dargestellten keiner Versäumniß schuldig machen, wenn wir Baur's Angriffe vornehmlich im Auge behalten.

1. Die Häretiker der Pastoralbriefe sind die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, ist Baur's erstes Argument gegen die Aechtheit unseres Briefes. Der Satz ist beides mit Einem Male, negative und positive Kritik; so müssen wir also, wenn er als historisch erwiesen gelten soll, den doppelten Nachweis verlangen, einmal daß es in der Zeit, in welche die Briefe nach ihren eigenen Angaben gehören wollen, keine Erscheinung gab oder geben konnte, gegen welche der hier in Betracht kommende Inhalt derselben gerichtet seyn kann, und den anderen, daß, was von Irrlehrern gesagt ist, vollkommen auf die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts paßt. Denn das muß doch wohl zugestanden werden, daß wenn auch Bezeichnungen der Briefe für einzelne Züge der Gnosis des zweiten Jahrhunderts passen, wie das etwa hinsichtlich der Mythen und Genealogien, von denen sie reden, zugegeben werden kann, damit noch bei Weitem nicht das Andere bewiesen ist, daß die Briefe auch wirklich diesem Jahrhundert angehören. Ich berühre hier einen Punkt, der gegenüber dieser Kritik der Pastoralbriefe von großer Bedeutung ist, wie denn auch die Vertheidiger der Aechtheit, Baumgarten, Böttger und Matthies, ihn hervorgehoben haben. Sie alle haben es auffallend gefunden, daß Dr. Baur, der in seinem Werke über die christliche Gnosis so vorzüglich darüber belehrt hat, daß die Grundlage gnostischer Systeme schon vor Christus, namentlich im Judenthume, vorhanden war, so raschen Schrittes in dieser kritischen Untersuchung über die Zeit hinwegeilt, in welcher nach seiner eigenen Darstellung jene Reihe von Mittelgliedern liegen muß, welche die gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. Erst auf diese und, wie es scheint, auf diese allein sollen die Beziehungen passen, welche unsere Briefe enthalten. Wir wollen dagegen nicht geltend machen, wie Matthies gethan hat, daß die Vorstellungen von den höheren Geistern auf dem Gebiete der Pastoralbriefe noch das Ansehen loser stoffartiger Gebilde haben; denn dagegen kann allerdings von Baur mit Recht erwidert werden, daß man von dem Verfasser der Pastoralbriefe nicht erwarten kann, er werde, um die Gnostiker zu bestreiten, ihre Systeme selbst dargestellt haben. Wir werden später Gelegenheit haben, den Charakter der Irrlehrer nach der Darstellung unserer Briefe näher zu bezeichnen;

zunächst haben wir es selbst unter der Voraussetzung, daß die Beziehungen unserer Briefe richtig von der gegnerischen Kritik gedeutet sind, als einen Mangel zu bezeichnen, daß sie über dem positiven Nachweis jenen negativen, wonach an Verirrungen der apostolischen Zeit nicht zu denken ist, ganz unterlassen hat. Es steht dieß mit einer kritischen Maxime in Zusammenhang, die nur zu problematischen Ergebnissen führen kann. Man eilt nehmlich mit dem kritischen Objekte auf den geschichtlich sichern Boden zu, man legt dem Unsichern und Schwankenden historische Data zu Grunde, um ihm eine feste geschichtliche Gestalt zu geben, und glaubt dann, ein solches kritisches Resultat verdiene schon wegen dieses historischen Ansehens, das es gewonnen hat, den Vorzug vor einer Ansicht, die weniger historische Anknüpfungspunkte aufzuweisen hat. Aber wie leicht kann man fehlgreifen, wenn, wie in unserem Falle, die Beziehungen, an welche die Kritik sich zu halten hat, unbestimmt und einer mehrfachen Deutung fähig sind, und wenn, wie dieß namentlich auch hier der Fall ist, die Zeit, in welche das kritische Objekt seiner eigenen Aussage nach gehört, für uns geschichtlich dunkel ist. Gesteht ja Baur selbst zu, daß zwischen den ausgebildeten gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts und den Anfängen der Gnosis eine Reihe von Mittelgliedern anerkannt werden müsse, deren Ermittelung die Geschichte noch lange genug beschäftigen werde. Doch wir gestehen zu, dieß Alles würde von geringer Bedeutung seyn, wenn es der Kritik gelungen wäre, nach den Merkmalen, mit welchen der Verfasser der Pastoralbriefe die von ihm bestrittene Irrlehre bezeichnet, unwiderleglich darzuthun, dieselbe sei keine andere, als die uns historisch bekannte Gnosis des zweiten Jahrhunderts.

Dieser Nachweis ist von ihr auf folgende Punkte gegründet worden. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe sollen im Unterschiede von den in den anerkannt ächten Briefen des Apostels bekämpften schon ganz die Farbe und die Physiognomie der späteren Häretiker haben. Die Briefe selbst sollen uns (vgl. 1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1; 4, 3) in eine spätere Zeit weisen. Die Mythen und Genealogien, von welchen sie reden, sollen valentinianisch, der Antinomismus, den sie bekämpfen, marcionitisch seyn. Im Gegensatz gegen die Gnostiker sollen sie die Univer-

salität der Gnade hervorheben und den gnostischen Widerwillen gegen die Schöpfung bestreiten. Jeden Zweifel darüber, daß wir es mit den bekannten Gnostikern zu thun haben, soll uns vollends der Schluß des ersten Briefes benehmen, wo von ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως die Rede ist, wobei insbesondere noch eine Stelle bei Eusebius aus Hegesippus (h. e. 3, 32) in Betracht gezogen wird. Dazu kommen die gnostisch lautenden Doxologien, Formeln und Ausdrücke. So 1 Tim. 1, 17; 6, 15; 1 Tim. 2, 5; 3, 16 u. a. Die Schilderung, die sie von den Häretikern geben, sey absichtlich so gehalten, weder zu allgemein, noch zu speciell. Die Irrlehrer, welche sie nennen, seyen fingirte Personen. Endlich fehle unter den Zügen dieser Irrlehre auch die marcionitische Auferstehungslehre nicht. Vgl. Baur, die s. g. Pastoralbriefe, S. 1—39.

Gegen diese in der genannten Schrift mit großer Gelehrsamkeit und vielem Scharfsinn begründete Behauptung, daß aus den Häretikern der Pastoralbriefe überall die Gnosis mit ihren uns wohlbekannten Zügen herausblicke, konnte, wie Dr. Baur (Paulus, der Ap. J. Christi, S. 493) sich äußert, seitdem nichts Erhebliches eingewendet werden; und er beruft sich weiter auf de Wette's zustimmendes Zeugniß, wonach die in den Pastoralbriefen bestrittene Irrlehre keine andere als die uns historisch bekannte Gnosis sey. Aber sagt denn nicht de Wette a. a. O. S. 120 ausdrücklich, daß die Beziehungen auf Marcion keineswegs sicher sind, und die Zeugnisse für das Vorhandenseyn der Pastoralbriefe aus dem zweiten Jahrhundert entgegenstehen, und daß demnach eine frühere Abfassung, etwa am Ende des ersten Jahrhunderts, angenommen werden müsse? Gerade die Hauptsache, der positive Nachweis, den Baur zu geben unternommen hat, daß wir die uns bekannten Gnostiker des zweiten Jahrhunderts vor uns haben, ist ja hier nicht anerkannt. Was aber die Behauptung anlangt, daß nichts Erhebliches gegen Baur's Ansicht vorgebracht worden sey, so müssen wir hier namentlich an Baumgarten's und Böttger's Schriften dankbar erinnern.

Betrachten wir nun vor Allem die Züge näher, an denen wir die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts erkennen sollen. Der erste Zug dieser Art sind die μῦθοι und γενεαλογίαι, wie wir sie 1 Tim. 1, 4 beisammen haben. Die μῦθοι lesen wir außer-

dem 2 Tim. 4, 4; 1 Tim. 4, 7; Tit. 1, 14; wo sie der ἀλήθεια entgegengesetzt, als βέβηλοι und γραώδεις, und an letzter Stelle als Ἰουδαϊκοί bezeichnet werden. Die γενεαλογίαι kommen nach Tit. 3, 9 in Verbindung mit μωραὶ ζητήσεις, ἔρεις und μάχαι νομικαί vor. (Vgl. Baur, die s. g. P. S. 11.) Die erste Frage ist hier billig die, ob denn nothwendig diese μῦθοι und γενεαλογίαι in dem Sinne von phantastischen Fictionen über die Geisterwelt genommen werden müssen. Neander hat das in Beziehung auf die Genealogien des Briefes an Titus (Pflanzung 2c. I, 545 Anm. 1) in Abrede gestellt und behauptet, daß wir nach dem Zusammenhange eher an die gewöhnlichen jüdischen Genealogien zu denken haben. Auf Dähne, der für die Genealogien bei 1 Tim. 1, 4 die Bedeutung von genealogischen Untersuchungen im Sinne Philo's festhält, hat Baur selbst verwiesen; nur daß er die historische Berechtigung dieser Auslegung bestreitet, weil wir die eigentlichen Belege dafür erst in den gnostischen Systemen finden. Auch Böttger hat diese nächste Bedeutung der γενεαλογίαι gelten lassen; und ich glaube gleichfalls, daß diese Bedeutung durch den Inhalt der Briefe am meisten für sich hat. Baur ist auf diese Auslegung nicht eingegangen; er stellt nur der Ansicht Neander's, wonach an Pneumatologien ähnlich den späteren gnostischen zu denken ist, das entgegen, daß es uns an dem historischen Nachweis hierfür mangele, und zeigt dann, wie die Ausdrücke μῦθοι und γενεαλογίαι die Lehre der Gnostiker vortrefflich bezeichnen. Dieser Behauptung wird Niemand widersprechen. Aber schon das Beiwort Ἰουδαϊκοί, welches die Mythen haben, bleibt dunkel; denn in dem Mythus der Valentinianer von der aus dem Pleroma herabgesunkenen Enthymesis oder Achamoth, an den wir denken sollen, wird Niemand etwas specifisch Jüdisches erkennen, wenn es auch wahrscheinlich ist, daß Judenchristen die Stifter der valentinianischen und ophitischen Secten waren. Ferner soll γραώδης eine besonders passende Bezeichnung dieses Mythus seyn, sofern die Sophia-Achamoth selbst als ein altes Mütterchen dargestellt wird; aber ein μῦθος γραώδης wird doch wohl nach der richtigen Auslegung nicht ein μῦθος seyn, der von einer γραῦς handelt, sondern der sich für eine solche schickt. Auch das verdient noch erwähnt zu werden, daß der Ausdruck γενεαλογίαι ja keineswegs eine üb-

liche Bezeichnung der Aeonenlehre ist; wie denn auch Baur nur eine Stelle aus Tertullian beibringt, in welcher der Ausdruck erst durch das dabeistehende aeones seine nähere Bestimmtheit erhält. — Im Uebrigen vgl. §. 4 und die Auslegung.

Weiter soll auch der Antinomismus, den unsere Briefe bekämpfen, gnostischer Art, in specie marcionitisch seyn. Es ist die Stelle 1 Tim. 1, 6—11 gemeint. Schon der Satz V. 8 *καλὸς ὁ νόμος* soll uns zeigen können, daß hier nur von Marcioniten die Rede sey, und nur unter dieser antithetischen Voraussetzung soll die ganze Auseinandersetzung über das Gesetz einen passenden Sinn haben. Es wird die Aufgabe der Erklärung seyn, nachzuweisen, wie diese Worte auch einer verkehrten Gesetzesanwendung gegenüber ihren Sinn haben; gegen die hier gegebene Auslegung dürfte vor Allem mit Böttger a. a. O. S. 122 zu erinnern seyn, daß *οἴδαμεν ὅτι καλὸς ὁ νόμος* nach dem Sprachgebrauche des Apostels nicht als Antithese, sondern als Zustimmung gefaßt werden muß. „Er läßt die Behauptung stehen, beschränkt sie aber auf eine angemessene Weise," wie Böttger richtig bemerkt, der für diesen Sprachgebrauch auf Röm. 7, 14; 1 Cor. 8, 1 verweist, und für die letztere Stelle Baur's eigene Erklärung (die christl. Gnosis S. 90. 92) „wie aus dem zustimmenden *οἴδαμεν* zu sehen ist" beibringt. Vollends aber muß für jeden Unbefangenen die in Rede stehende Erklärung scheitern an dem Ausdruck *νομοδιδάσκαλοι* V. 7, mit dem der Apostel seine Gegner bezeichnet. Denn daß der Ausdruck — was einzig noch denkbar wäre — nicht Ironie ist als eine vom Verfasser gewählte Bezeichnung für solche, die nichts vom Gesetze wissen wollen, sieht man aus dem *θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι*, woraus hervorgeht, daß sie sich selbst dafür ausgaben. Und wir sollen von den Marcioniten glauben, daß sie sich für Gesetzeslehrer ausgaben? — Vgl. Baumgarten S. 52 ff. Böttger a. a. O. S. 119 ff.

Weiter sollen unsere Briefe im Gegensatz der Gnostiker die Universalität der göttlichen Gnade hervorheben. Man lese die Stellen, auf welche sich diese Behauptung stützt, 1 Tim. 2, 3; 4, 10; 6, 13; 2, 11, so findet man die anerkannt paulinische Lehre von der Alle umfassenden Gnade Gottes in Christo rein thetisch ohne alle ausdrückliche Beziehung auf Gegner ausge-

sprochen. Und wir sollen es diesen Sätzen, die in ihrer Allgemeinheit die Antithese gegen jede mögliche Verirrung in sich schließen, ansehen, daß sie speciell gegen Marcion gerichtet sind? Ist es denn in der Hauptstelle 1 Tim. 2, 3 nicht durch den Zusammenhang mit dem Vorangehenden klar, warum von der Universalität der Gnade die Rede ist? Und ebenso wenig bedürfen die anderen Stellen einer solchen Antithese zu ihrer Erklärung. Und dann müßte man immer noch sagen, daß Clemens von Alexandrien sich viel besser auf die Bestreitung der Irrlehre verstanden hätte, welche einen Theil der Menschen als ein von Natur für die Seligkeit unfähiges Geschlecht erklärt, indem er sich auf die Idee der sittlichen Willensfreiheit beruft, als unser Verfasser, da der von ihm entgegengehaltene universelle göttliche Wille in seiner Realisirung immer an subjective Bedingungen von Seite des Menschen geknüpft bleibt. Baur scheint dies selbst zu fühlen, da er bemerkt, auch das in der Idee der sittlichen Willensfreiheit liegende Moment ist, wie in den häufigen Ermahnungen zum Eifer für gute Werke, so insbesondere 2 Tim. 2, 20 ff. nicht unbeachtet geblieben. Der Grund dieser häufigen Ermahnungen wird von uns nachgewiesen werden. Wie aber kann jene Behauptung eines Gegensatzes gegen Marcion in der Lehre von der Gnade damit begründet werden, daß an anderen Stellen sittliche Ermahnungen gegeben werden? — Vgl. Baumgarten S. 54 ff.

Als eine Stelle, in welcher die Beziehung auf die Gnostiker offen am Tage liegt, wird weiter 1 Tim. 4, 3 genannt, in welcher von den Irrlehrern gesagt wird, daß sie zu heirathen verbieten und sich der Speisen zu enthalten gebieten, welche Gott geschaffen zum Genusse mit Danksagung für die Gläubigen und die so die Wahrheit erkannt haben: denn jegliches Geschöpf sey gut und nichts verwerflich, wenn es mit Danksagung genossen werde, denn es werde geheiligt durch Gottes Wort und Gebet, wozu gehöre Tit. 1, 14. Wir haben hier nach dem Ergebniß jener Kritik an Irrlehrer zu denken, deren Lehre auf einer dualistischen Welt- und Lebensansicht beruht, wie wir sie unter den Gnostikern am bestimmtesten bei Marcion finden. „Ihr ἀπέχεσθαι βρωμάτων muß in einem gewissen Widerwillen und Abscheu seinen Grund gehabt haben, welchen sie gegen die Schöpfung Gottes, wie gegen etwas Unreines, hegten“ (Baur S. 21 ff.).

Daß hier Spuren einer Ascese sich zeigen, die über die jüdischen Speiseverbote weit hinausgeht, ist nicht zu läugnen. Wir können aber auch alles Andere, was Baur hier behauptet, vollkommen einräumen, ohne deßhalb mit unserem Briefe ins zweite Jahrhundert herabrücken zu müssen, so lange nur der Römerbrief seine Stelle im ersten behauptet — ich argumentire ex concessis —: denn hier haben wir ja nach Baur's Ansicht (Paulus ꝛc. S. 390) denselben gnostischen Widerwillen gegen die Schöpfung. „So spricht demnach hier Alles dafür," äußert sich dort Baur, „eine dem späteren Ebionitismus in ihrer Wurzel ganz nahe verwandte dualistische Weltansicht auch schon bei den römischen Judenchristen vorauszusetzen, was um so weniger befremden kann, da dieser auf das bürgerliche Leben sich beziehende Dualismus in einem sehr natürlichen Zusammenhang mit jener Ansicht steht, die im Leben der Natur ein unreines, dämonisches, Widerwillen und Abscheu erregendes Princip erkennt" (man vgl. 14, 14. 20). Auf diesen Widerspruch hat schon Baumgarten a. a. O. S. 161 ff. mit vollem Recht hingewiesen. Baur hat nun zwar in der Schrift über den Ursprung des Episcopats Tüb. 1838. S. 32 ff. denselben zu lösen versucht durch die Hinweisung darauf, daß an sich schon von dem ersten Keim einer gewissen Erscheinung zu der wirklichen Existenz und weiten Verbreitung derselben, und zwar insbesondere von gewissen im Leben geltenden praktischen Ansichten zu theoretisch ausgebildeten Systemen und zu der höchsten Steigerung eines anfangs noch nicht mit dem vollen Bewußtseyn seiner Consequenz aufgefaßten Gegensatzes ein sehr großer Schritt ist, und daß aus demjenigen, was als Keim in der römischen Gemeinde vorausgesetzt wird, in der Folge zwar ein System, wie das der pseudoclementinischen Homilien, keineswegs aber ein solches, wie das valentinianische und marcionitische ist, hervortreten konnte, wie der Gegensatz beweist, in welchem das erstere zu den beiden letzteren, sowohl in Hinsicht der *μῦθοι* und *γενεαλογίαι*, als auch der dualistischen Weltansicht steht. So richtig diese Bemerkungen an sich genommen sind, so ist mir dadurch der Widerspruch in Ansehung des Punktes, um den es sich hier handelt, keineswegs gelöst. Denn das müßte eben erst bewiesen werden, daß in unseren Briefen jene dualistisch-ascetische Weltansicht im Ver-

gleich mit der des Römerbriefes als ein ausgebildetes System sich darstelle. Im Uebrigen vgl. man die Auslegung, die nachweisen wird, daß an eine gnostisch-dualistische Weltanschauung gar nicht gedacht werden kann.

Wir bringen, um nicht die uns hier gesetzten Schranken zu überschreiten, nur noch den Punkt zur Sprache, auf den Baur das größte Gewicht zu legen scheint. Es sind das die Worte 1 Tim. 6, 20: ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, namentlich die letzteren. Hier sollen wir eine evident nachweisliche historische Beziehung auf Marcion vor uns haben. Wir wollen absehen davon, daß diese Beziehung schon dadurch an Halt verloren hat, daß jene νομοδιδάσκαλοι des ersten Cap. unmöglich Marcioniten seyn können. Aber auch die Stelle für sich genommen, muß doch vor Allem auffallen, daß der Verfasser, der, wie Baur selbst (S. 34. 35) nachweist, seine Charakteristik der Irrlehrer absichtlich nicht zu speciell hält, um sich nicht durch Anachronismen als Pseudapostel zu verrathen, hier sich nicht scheut, die Lehre Marcion's mit ihrem „eigenthümlichsten Namen" (Baur S. 26) zu bezeichnen. Doch es sey; der Autor habe hier seine Rolle vergessen. Aber zwingt denn der Ausdruck ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως an sich schon gerade an diese Beziehung auf Marcion's Antithesen zu denken? Keineswegs, antwortet Matthies (S. 434) und verweist uns mit Recht auf die ἀντιδιατιθέμενοι 2 Tim. 2, 25. Und Baur hat in seiner Recension dieses Commentars (Jahrbb. für wissensch. Kritik 1841. No. 12) dagegen nichts einzuwenden, sondern gesteht, dieß wäre ganz gut, wenn man sonst keine Veranlassung hätte, an gnostische Systeme zu denken. Wir aber haben bisher in der That keine Veranlassung gefunden, an die gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts in dem Sinne zu denken, als ob sie nur gemeint seyn könnten. Was Baur restringirend dort noch hinzufügt, daß es gleichwohl befremdlich bleibe, daß die Häretiker ihren Widerspruch in so bestimmten(?) antithetischen Behauptungen ausgesprochen haben, beruht auf der Voraussetzung einer der marcionitischen ähnlichen Zusammenstellung von Antithesen, wovon unsere Stelle nichts sagt, da wir sonst uns ja auch eine solche Sammlung von κενοφωνίαι denken müßten. Uebrigens vgl. man noch Baumgarten S. 69 ff. Doch

wir haben hier noch weiter Rede zu stehen. Die Stelle bei Eusebius h. e. 3, 32 aus Hegesippus soll einen zwiefachen Beweis gegen die Annahme der Aechtheit enthalten. Denn erstlich finde sich da der eigenthümliche Ausdruck *ψευδώνυμος γνῶσις*, und selbst das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* habe hier seine Parallele in dem Ausdruck *ἑτεροδιδάσκαλοι*, und auch von einem *ὑγιὴς κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος* werde geredet; und zweitens sage hier Hegesippus ausdrücklich, daß erst dann, als aus dem Kreise der Apostel keiner mehr übrig war, die *ψευδώνυμος γνῶσις* mit offenem Haupte hervorgetreten sei. Wir verweisen, was den letzteren Punkt anlangt, vor Allem auf Neander's competentes Urtheil a. a. O. S. 539: „So wie es eine unhistorische, von einem dogmatischen Interesse erzeugte Richtung gab, welche die Stammväter aller Häresien gern in das apostolische Zeitalter versetzte . ., so gab es eine mehr unhistorische, gleichfalls von einem dogmatischen Interesse ausgehende Richtung (wie dieß bei allen Berichten Hegesipp's der Fall ist), welche bis auf einen gewissen Zeitpunkt die Kirche ganz rein verharren, alle Irrlehren erst nach dem Hinscheiden der Apostel ausbrechen ließ.“ Auch stellt ja Hegesippus in der angezogenen Stelle nicht in Abrede, daß die Irrlehrer doch schon vorhanden gewesen seyen (*ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων*); nur seyen sie jetzt erst *γυμνῇ τῇ κεφαλῇ* hervorgetreten. Doch wir haben ja, wie Thiersch (neut. Kritik. Erl. 1845. S. 301 ff.) gezeigt hat, nicht einmal die Worte des Hegesippus vor uns, sondern Worte des Eusebius, in welche er eine einfache Angabe des Hegesippus verhüllt; aus der Stelle 4, 22, wo wir es mit Hegesippus wirklich zu thun haben, erfahren wir, daß er das Hervorbrechen der Gnosis in die Zeit nach dem Tode des Jacobus setzt. Hier sieht er „den Anfangspunkt jener Kette von Häresien, als deren letzte Glieder er die zu seiner Zeit gestifteten Secten der Marcioniten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Saturninianer angiebt.“ Soll diese Angabe des Hegesippus das besagen, daß das apostolische Zeitalter von jeder Art häretischer Erscheinungen frei geblieben sey, also auch von solchen, wie 1 Cor. 15 oder der Colosserbrief uns zeigen, so lassen wir ihn reden; setzt er aber den bestimmten Anfang der nachmaligen Gnosis in die Zeit nach dem Tode des Jacobus, so läßt das unsere Auffassung von den

Irrlehrern der Pastoralbriefe ganz unangefochten, vgl. §. 4. Hinsichtlich des anderen Punktes, der Uebereinstimmung im Ausdruck zwischen der Stelle im ersten Timotheusbrief und der des Hegesippus, kann man doch die Annahme, daß der Ebionit Hegesippus Ausdrücke, die in einem paulinischen Briefe vorkamen, ohne eine direkte Beziehung auf diesen Brief zu gebrauchen sich nicht gescheut habe, nicht in dem Grade unwahrscheinlich finden, um darauf ein Argument gegen die Aechtheit dieses Briefes zu bauen. Nimmt man das Gegentheil an, daß ein Pauliner den Hegesippus vor Augen gehabt habe, so hat man ja dieselbe Schwierigkeit auf der anderen Seite.

Wir weisen nur noch auf einen Zug hin, der die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts erkennen lassen soll. 2 Tim. 2, 18 führt der Apostel als Beispiel, wohin es mit den *βεβήλοις κενοφωνίαις* komme, den Hymenäus und Philetus an, *οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν, λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι.* Auf eine weitverbreitete Irrlehre soll hier hingewiesen werden, von der, wenn sie sich wirklich zur Zeit des Apostels gezeigt hätte, irgend eine weitere Spur auf uns gekommen seyn müßte. Aber woher wissen wir denn, daß sie bereits weit verbreitet war? Die Worte *ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει* stellen eine solche Verbreitung, wenn sie anders von dem äußerlichen Umsichgreifen zu verstehen sind, doch nur in Aussicht, und die angeführten Beispiele des Hymenäus und Philetus sind ja der beste Beleg, daß diese Irrlehre nicht zum Charakter der, wie man sagt, weitverbreiteten Häresie gehört, sondern als Auswuchs des leeren Gezänks bei Einzelnen, die eben deßhalb namhaft gemacht werden, zu betrachten ist. Schon darum kann nicht, wie Baur behauptet, von der Secte der Marcioniten die Rede seyn, zu deren stehenden Kennzeichen diese Lehre gehört, während hier nur gesagt ist, daß aus den *κενοφωνίαις* sich bei einigen namhaft gemachten Personen dieser Irrthum entwickelt habe. Und kann es uns denn irgend befremdlich erscheinen, wenn schon zu des Apostels Zeiten Einige auf diesen einer spiritualistischen Betrachtung so nahe liegenden Irrthum gerathen sind? Wir sehen es an den Sadducäern, wie an den Heidenchristen zu Corinth und dem philosophisch gebildeten Publikum des Apostels zu Athen, wie diese Lehre Anstoß erregte. Und wenn wir uns

vollends Judenchristen in der apostolischen Zeit vorstellen mit einer Art gnostisch-dualistischer Weltansicht, wie das von Baur in Beziehung auf die römischen behaüptet wird, so werden wir uns nicht wundern, wenn Einzelne auf den Gedanken kamen, sich die christliche Auferstehungslehre dadurch zurecht zu legen, daß sie behaupteten, τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι, und wir können uns dann auch an der deutlichen Spur dieses Irrthums in unserem Briefe genügen lassen. Im Uebrigen vgl. man noch Böttger's gelehrte Nachweisungen a. a. O. S. 170 ff. über die Therapeuten, Essener, die alten Ophiten, und seine Bemerkungen über den Sinn einer schon geschehenen Auferstehung. Von einer unverkennbaren Beziehung auf Marcion kann also auch hier nicht die Rede seyn.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir die einzelnen Züge, welche Baur für seine Behauptung noch anführt, beleuchten wollten. Es werden uns noch die in unseren Briefen vorkommenden Doxologien und Formeln, wie 1 Tim. 1, 17; 6, 15. 16, ferner Ausdrücke wie φανεροῦσθαι, ἐπιφάνεια 1 Tim. 3, 16; 2 Tim. 1, 9 u. a., θεὸς σωτήρ 1 Tim. 1, 1 u. a., ferner die christologischen Darstellungen 1 Tim. 2, 5; 3, 16, dann die Ausdrücke φῶς ἀπρόσιτον, ἀόρατος, ἄφθαρτος, ἀφθαρσία, ἀθανασία, πρὸ χρόνων αἰωνίων, ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι, die Hervorhebung der χρηστότης und φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ — als Spuren aus der Zeit des Gnosticismus vorgehalten, so zwar, daß hierin der Verfasser die Gnostiker nicht bekämpft, sondern unwillkürlich ihre Ideen und Sprache angenommen hat. Jedoch in der Stelle 1 Tim. 3, 16 müßte nach Baur's Auslegung der Verfasser mit Bedacht sich gnostisch ausgedrückt haben, da er sechs Sätze bildet, in denen je zwei einen Gegensatz darstellen, in dem das eine Glied mehr gnostisch, das andere mehr antignostisch lautet. Gewiß eine seltsame Art, den Gnosticismus zu bestreiten, was doch die Hauptabsicht dieses Pseudapostels gewesen seyn soll. — Endlich sollen auch die in den Briefen namhaft gemachten Irrlehrer sich als fingirt ausweisen. Baur hat sich den Beweis für das Letztere leicht gemacht, so daß man wohl erkennt, er lege hierauf kein sonderliches Gewicht. In Ansehung der erst genannten Punkte gesteht er wiederholt zu, daß das Aufgeführte keinen strengen Beweis abgebe. Findet er doch

in alle dem nichts Unpaulinisches; auch kann ihm nicht entgangen seyn, wie nahe biblische Vorstellungen und Bezeichnungen, in vielen Fällen selbst paulinische liegen, aus denen die gebrauchten sich herleiten oder wenigstens erklären lassen, ohne den gnostischen Sprachgebrauch und Ideenkreis zu Hülfe zu nehmen, wie das auch Baumgarten S. 61 ff., Böttger a. a. O. S. 96 ff., 166 ff. nachgewiesen haben. Wir werden bei der Erklärung der treffenden Stellen Gelegenheit haben, das Nöthige zu bemerken.

Fragen wir nun nach dem Resultat, das wir aus der näheren Beleuchtung der Hauptzüge gewonnen haben, aus denen uns die Gnosis des zweiten Jahrhunderts anblicken soll, so kann es nur dasselbe seyn, wie bei de Wette, Neander, Rothe, Matthies, Baumgarten, Böttger, welche trotz der durch die umfassendste Gelehrsamkeit unterstützten Kritik Dr. Baur's sich von der Richtigkeit seines gewonnenen Resultates nicht haben überzeugen können. Sie alle weisen mehr oder weniger darauf hin, daß „die Keime eines solchen judaisirenden Gnosticismus oder einer judaisirenden theosophisch-ascetischen Richtung, wie sie in den beiden Briefen an Timotheus sich erkennen läßt, schon a priori in dieser Zeit als vorhanden vorausgesetzt werden müssen, da die Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts auf eine solche allmählich aus dem Judenthume sich herausbildende Richtung zurückweisen." (Vgl. Neander a. a. O. S. 439.) Ebenso betrachtet Rothe die Häretiker der Pastoralbriefe als ein unentbehrliches, schon a priori vorauszusetzendes Mittelglied (Anfänge der chr. K. I. 322). So auch Böttger S. 211. Vgl. auch Thiersch in seiner Herstellung des hist. Standpunkts für die Kritik. Erl. 1845. S. 249. Geht man dem Ursprung der Gnosis nach, wie ihn uns Baur selbst in seinem Werke über dieselbe S. 36—68 nachgewiesen hat, und erfährt da, daß die ersten Elemente derselben sich bereits auf dem Gebiete der jüdischen Religionsgeschichte bildeten, daß weiter das Christenthum diese speculative Religionsphilosophie nicht erst hervorrufen konnte, wohl aber überall, wo es mit derselben zusammentraf, sogleich auch in ihren Kreis hineingezogen werden mußte; nimmt man weiter hinzu, daß Baur selbst schon in der γνῶσις des ersten Corintherbriefes 8, 1 ff. einen der späteren Gnosis wenigstens sehr verwandten Begriff erkennen will, daß er den römischen

Judenchristen bereits eine gnosisartige dualistische Weltanschauung zuschreibt, daß er in dem Colosserbrief (a. a. O. S. 49) ein Beispiel anerkennt, wie der Essäismus insbesondere mit dem Christenthum sich verband, in dieser Verbindung aber gewöhnlich eine neue Form der Gnosis erzeugte, daß er weiter eine Reihe von Mittelgliedern annimmt, durch welche der historische Zusammenhang der späteren Gnosis mit den ersten Elementen vermittelt wird: so drängt sich die Frage auf, warum soll denn gerade für die Irrlehre der Pastoralbriefe keine Stelle in der apostolischen Zeit zu finden seyn, und sie nicht eines jener nothwendigen Mittelglieder seyn können, wofür sie selbst sich geben? Wir erhalten zur Antwort: das wäre ein gnosticismus ante gnosticos, was nur mit andern Worten heißen kann, daß wir in den Pastoralbriefen die ausgebildeten weitverbreiteten Irrlehren des zweiten Jahrhunderts vor uns haben; denn sonst müßte allerdings Rothe's Einwurf gelten, daß wir ja auch im Colosserbrief Gnostiker ante gnosticismum haben, und „bei den Judenchristen der ältesten Zeit weisen uns so viele Merkmale darauf hin, daß alle diese Judenchristen der ältesten Zeit einen mehr oder minder ebionitischen Charakter an sich tragen und ein gnostisches Element vom Essäismus her in sich hatten" Baur (Ursprung des Epist. S. 123). So wird es also darauf ankommen, auch positiv zu erweisen, daß jene Irrlehrer der Pastoralbriefe für die apostolische Zeit nichts Undenkbares sind; worüber §. 4 und die Auslegung zu vergleichen ist.

Hier nur noch einige allgemeine Bemerkungen über Baur's Ansicht von den Häretikern der Pastoralbriefe. Dr. Baur hat behauptet, schon die allgemeine Schilderung der Irrlehrer versetze uns in die nachapostolische Zeit, indem sie nicht als persönliche Gegner des Apostels auftreten, sondern mit dem für sich feststehenden Glauben der Kirche in Collision kommen und mit dem der apostolischen Zeit in diesem Sinne noch nicht angehörigen Namen αἱρετικὸς ἄνθρωπος Tit. 3, 11 bezeichnet werden. Vgl. auch 1 Tim. 1, 19 περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν und ähnliche Stellen. Die Häresie werde daher auch als ein weit um sich greifendes Uebel geschildert, und der Gegensatz zwischen Heterodoxie und Orthodoxie trete schon klar hervor in Ausdrücken, wie: εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται

1 Tim. 1, 10 u. a. Wir werden später sehen, daß hier nicht von Heterodoxie und Orthodoxie in unserem Sinne die Rede ist, sondern von einem ungesunden, unnützen Treiben, ohne sittliche Frucht, gegenüber dem sittlich-praktischen Geiste des Christenthums. Ganz richtig bemerkt Böttger a. a. O. S. 113, daß eine Stelle wie Gal. 1, 6—9 von Heterodoxie und Orthodoxie viel mehr verspüren läßt. Auch der αἱρετικός kann keinen ernstlichen Anstoß erregen, so lange das αἱρέσεις 1 Cor. 11, 19 feststeht. Vgl. die Auslegung der Stelle. Wie unsicher das Kriterium ist, daß die Gegner des Apostels seiner persönlichen Autorität entgegentreten, während die der Pastoralbriefe mit dem Glauben der Kirche (περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν — ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ lesen wir nehmlich) in Collision kommen, darauf haben Andere zur Genüge hingewiesen. (Baumgarten S. 47. Böttger S. 113.) Die weite Verbreitung aber der in den Briefen gerügten Verkehrtheit, mit Phantastereien und eitlem Wortgezänke sich abzugeben, gestehen wir vollkommen zu; nur daß sie uns nicht auf ein nachapostolisches Zeitalter hinweist. Auch das führt Baur noch an, daß uns die Briefe selbst ausdrücklich auf eine spätere Zeit verweisen 1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1. Aber weit entfernt, daß das uns zu Baur's Ansicht nöthigt, ist das gerade der Punkt, von dem aus klar wird, wie unrecht Baur gethan hat, alles was nur immer in den Briefen von Verkehrtheiten und eigentlichem Abfall vom Glauben bei Einigen, von Gegenwart und Zukunft gesagt wird, als Züge ein und derselben weitverbreiteten Irrlehre zusammenzufassen und auf die Gnosis des zweiten Jahrhunderts zu übertragen.

Wir wollen das hier nicht weiter verfolgen (vgl. §. 4); wir wollen vielmehr diesen allgemeinen Bemerkungen Baur's über die Irrlehrer einige andere entgegenstellen und zusehen, welche Ansicht nach allen Gründen der Wahrscheinlichkeit mehr für sich hat, die welche die Häretiker der Pastoralbriefe in den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts wieder erkennt, oder die unsere, welche den eigenen Angaben derselben Glauben beimißt. Wir nehmen an, ein Pseudapostel bekämpft die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts. Dieser Mann war doch in jedem Falle ein Kind seiner Zeit, ein Zeitgenosse des Justinus Martyr, des Polycarpus, des Athenagoras, des Theophilus von Antiochien,

des Irenäus, vielleicht auch noch des Tertullian und des Clemens von Alexandrien. Wir könnten nun mit gutem Recht gleich bemerken, wie schon oft geschehen ist, daß es doch eine sehr befremdliche Erscheinung sey, daß gerade die angeblich unächten Schriften des zweiten Jahrhunderts, wohin ja auch unsere Briefe gehören, an Geist und Gehalt die anerkannt dieser Zeit angehörigen Geisteserzeugnisse so weit überragen, wie man das auch von unseren Briefen, soviel man auch daran aussetzen mag, wird anerkennen müssen. Doch wir bleiben hier bei der Bekämpfung der Irrlehrer stehen, für die wir an mehreren der oben Genannten ein Beispiel aus dieser Zeit vor Augen haben. Welch ein Unterschied drängt sich hier jedem auf! Während die s. g. Irrlehrer der Pastoralbriefe der kirchlichen Gemeinschaft angehören und nur von Einigen gesagt wird, daß sie vom Glauben abgefallen seyen, und solche, welche von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden, namentlich erwähnt werden, stehen jene gnostischen Sekten, auf welche sich unsere Briefe angeblich beziehen sollen, sämmtlich außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, als erklärte Feinde ihr gegenüber. Konnte ein Pseudapostel des zweiten Jahrhunderts, dessen Hauptinteresse die Bekämpfung jener Irrlehrer gewesen ist, ihnen absichtlich, um als Apostel zu erscheinen, solch eine Stellung einräumen? Und dann — wie hat sich der Verfasser von allen Einflüssen seiner Zeit, ihrer Sprache, ihrer Auffassungs- und Darstellungsweise unabhängig zu machen gewußt! Wenn ein Irenäus und Tertullian sich gegenüber den Häretikern vor allem auf die allgemeine Tradition der Kirche berufen, müßte doch für einen Pseudapostel jener Zeit das Natürlichste gewesen seyn, den Apostel von der höheren Gewißheit der von ihm verkündigten Lehre, von seiner Uebereinstimmung mit den übrigen Aposteln u. dgl. reden zu lassen. Während jene in diesem Kampfe ihre Angriffe auf die gotteslästerliche Lehre der Gnostiker, namentlich der Marcioniten, von dem Weltschöpfer richten und die Einheit alten und neuen Testaments hervorheben, haben wir davon keine Spur in unseren Briefen. Vgl. hierüber bei Thiersch S. 255. Mit Recht behauptet dieser (a. a. O. S. 253), wenn auch in anderer Verbindung: „Jedenfalls haben wir hierin den allerschlagendsten Beweis, daß im neuen Testamente die Documente eines von allen späteren ganz verschiedenen Stadiums

des Kampfes mit der Gnosis vorliegen." Und wie bekämpfen nun unsere Briefe in Wirklichkeit die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts? Sie sind ja geschrieben, weil man die paulinischen Briefe selbst für diesen Zweck nicht benutzen konnte, da „die Häretiker sie hauptsächlich für sich geltend machten, ohne etwas in ihnen zu finden, was sie als schlagenden Beweis gegen sich hätten anerkennen müssen" (Baur S. 57). „Wie natürlich mußte man da auf den Gedanken kommen, den Apostel das, was man in seinen bereits bekannten Schriften nicht mit der Bestimmtheit, die man wünschte, gesagt fand, nun in jetzt erst ans Licht tretenden Schriften auch unmittelbar, in direkter Beziehung auf jene Gegner sagen zu lassen." (Ebenda.) Wo sind nun die schlagenden Beweise, wo jene unmittelbaren Beziehungen? Der Anfang des 1 Tim. 1, 3—11 ist eine Hauptstelle. Was sagt da der Verfasser? Man solle nicht achten auf jene Mythen und endlosen Genealogien, weil sie nur Stoff zum Disputiren geben, statt auf die Heilsthatsachen hinzuweisen; und so ist in den sämmtlichen Briefen der Hauptinhalt dessen, was gegen die s. g. Irrlehre gerichtet seyn soll, eine Warnung vor leerem Geschwätz, nutzlosem Streit, vor einem den wahren christlichen Sinn nicht fördernden, sondern eher hemmenden, sittlich unfruchtbaren, ungesunden Treiben, das bei so Manchem schon zum Abfall vom Glauben geführt hat (vgl. 1 Tim. 1, 19. 20; 2 Tim. 2, 16—18). Verschieden davon werden dann noch Erscheinungen der Zukunft genannt, deren Anfänge sich schon in der Gegenwart zeigen (1 Tim. 4, 1 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff.). Sollen wir das Undenkbare annehmen, daß in diese beiden Stellen die ganze Polemik gegen die Gnostiker gelegt sey? Und was haben wir denn hier an schlagenden Beweisen gegen dieselben? Hier müßte doch endlich das polemische Interesse zu einem ernstlichen Durchbruche gekommen seyn! Nein — auf diesem von der Kritik gezeigten Wege wird die Entstehung der Briefe uns nicht klar; so wenig wie die ganze Art der Bekämpfung die Gestalt hat, welche wir unter solchen Voraussetzungen erwarten müßten. Ja Baur selbst hat, wie Böttger S. 184 bemerkt, die Unangemessenheit zweier dieser Briefe für ihren Zweck, die Bekämpfung der Gnostiker, eingeräumt, indem er (S. 136) sagt: „Den Brief an Titus hätte Marcion ebenso gut wie Tatian

(der ihn bekanntlich sehr hoch hielt) annehmen können; im zweiten Brief an Timotheus aber müßte er zum Wenigsten an den beiden Stellen 2, 8. 18 Anstoß nehmen." Da hätte es keiner verfälschten Briefe bedurft: denn was diese beiden Stellen sagen, enthält, wie Böttger gleichfalls angemerkt hat, Röm. 1, 3 und 1 Cor. 15 ebenso gut und noch viel besser.

2. Die zweite Reihe der von Dr. Baur vorgebrachten Argumente begreift alles das in sich, „was sich in diesen Briefen auf das kirchliche Regiment und die äußeren kirchlichen Institutionen bezieht." „Es steht dieses Moment mit dem ersten in einem sehr engen inneren Zusammenhang. Die Gnostiker, als die ersten eigentlichen Häretiker, gaben den ersten Anstoß zur Begründung der bischöflichen Verfassung." Doch auch für sich betrachtet, soll diese bestimmte Organisation der Kirche, wie wir sie in den Pastoralbriefen vor uns sehen, Zweifel und Bedenken genug erwecken. (Baur, Paulus S. 495 ff.) Hierher haben wir, nach dem Inhalt der Schrift: die s. g. Pastoralbriefe, vor Allem zu rechnen, die kirchliche Verfassung, wie wir sie aus den Pastoralbriefen kennen lernen, welche außerhalb des Gesichtskreises des Apostels Paulus gelegen sey. Es zeige sich hierin bereits eine hierarchische, dem paulinischen Christenthum fern liegende Tendenz; und diese sey auch in den über die Behandlung der Häretiker aufgestellten Grundsätzen erkennbar (S. 78—92). Weiter kommt hier besonders das Institut der Wittwen in Betracht; auch das Verbot, daß Frauen nicht lehren sollen, was hier im Gegensatz zu den Marcioniten eingeschärft seyn soll; dann die Vorschriften hinsichtlich des weiblichen Geschlechts 1 Tim. 2, 13—15, in Verbindung mit dem über die Wittwen Gesagten. Endlich die Aufforderung zum ehelichen Leben können wir als auf die kirchliche Sitte bezüglich hierher ziehen. Aus dem in der genannten Schrift unter dem vierten Abschnitt Befaßten möchte hier noch seine Stelle haben die für unpaulinisch erklärte *ἐπίθεσις χειρῶν* 2 Tim. 1, 6, dann das *μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ* Tit. 1, 6; 1 Tim. 3, 2 und *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* 1 Tim. 5, 9, dann das *ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς* 1 Tim. 3, 1 und daß kein *νεόφυτος* zum *ἐπίσκοπος* gemacht werden soll V. 6, als der apostolischen Zeit unangemessen, ebenso das *βαθμὸν περιποιεῖσθαι* der Diakonen V. 13, das 5, 17. 19 über die Presbyter

Gesagte, als Uebergang zu dem späteren Begriff der Presbyter, dann die Vorschrift, die Hände nicht zu schnell aufzulegen 5, 22, als ein Merkzeichen späterer Zeit, endlich das ὁμολογεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν 6, 12 und Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ μαρτυρήσας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου κτλ. V. 13, worin man eine spätere Zeit spüre. Hierin stimmt auch de Wette großentheils bei, wie er namentlich das Institut der Wittwen, das ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς u. A. als Spuren späterer kirchlicher Zustände bezeichnet a. a. O. S. 118. Auch er leitet die Anweisungen zur Anstellung von Kirchenbeamten Tit. 1, 5 ff.; 1 Tim. 3, 1 ff. und den „merkwürdigen" Rath 2 Tim. 2, 2 aus dem Interesse der Hierarchie ab. Doch fällt das Alles bei ihm in die Zeit gegen Ende des ersten Jahrhunderts, wodurch es modificirt wird.

Wir haben oben (§. 1) das Problem, das die Vergleichung der übrigen paulinischen Briefe uns vorlegt, vollkommen zugestanden. Die Frage wird hier die seyn, ob Dr. Baur das Problem selbst nicht schwieriger dargestellt hat, als es sich bei der Vergleichung des sonst Bekannten herausstellt, und ob wir die von ihm gegebene Lösung anerkennen können. Zwei Punkte sind es, die hier entscheiden: die so stark hervortretende Organisation der Kirche durch ἐπίσκοποι und διάκονοι und das τάγμα χήρειον.

Was nun die ἐπίσκοποι und διάκονοι der Pastoralbriefe anlangt, so sind wir mit Baur darin vollkommen einverstanden, daß das Hervorbrechen häretischer Elemente hauptsächlich zur Einsicht in die Nothwendigkeit fester kirchlicher Organisation geführt habe. Weisen doch unsere Briefe, wie auch Baur bemerkt, selbst auf diesen Zusammenhang hin (vgl. Tit. 1, 5—10). Wenn nun Baur fortfährt: „Die Gnostiker (nehmlich des zweiten Jahrhunderts) als die ersten Häretiker gaben den ersten Anstoß zur Begründung der bischöflichen Verfassung," so kann uns das darum nicht weiter anfechten, weil es häretische Elemente vor diesen Gnostikern in reichem Maße gab. Wie könnte Baur sonst selbst einwenden, daß es ja auch in Corinth und Galatien Gegner und Irrlehrer gegeben habe, und gleichwohl der Apostel hier, wo also gleichfalls Veranlassung war, dennoch keine die Bischöfe und Diakonen betreffende Erinnerung gebe. Der Satz: cessante causa cessat effectus, findet demnach nach Baur's Zugeständniß hier keine Anwendung. Doch es sey — nur die

Gnostiker des zweiten Jahrhunderts sollen den ersten Anstoß zur Begründung der bischöflichen Verfassung haben geben können, so kann uns diese Behauptung auch darum nicht kümmern, weil nachweislich und gleichfalls nach Baur's eigenem Zugeständniß von bischöflicher Verfassung im Sinne des zweiten Jahrhunderts in den Pastoralbriefen keine Rede ist. Daß Baur wirklich dieß Zugeständniß macht, werden wir später erweisen, wenn wir die von ihm aufgestellte Ansicht über das Verhältniß von ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι beleuchten werden.

Das Zweite, was wir gegen Baur's Ansicht zu erinnern haben, ist, daß er selbst das Auffallende, was bei der Vergleichung der übrigen paulinischen Briefe und der anderweitigen Nachrichten in der Apgsch. in dem starken Hervortreten dieser kirchlichen Organisation liegt, über Gebühr dadurch verstärkt, daß er die Analogien, welche sich hier offenbar bieten, ganz bei Seite stellt oder willkürlich als unhistorisch verwirft. Ueber die Anstellung von Diakonen, wie sie in der Apgsch. Cap. 6 erzählt wird, hat er sich nicht ausgesprochen. Aber ist es nicht kritische Willkür, den Bericht Apgsch. 14, 23 über die Anstellung von Presbytern und die Stelle Phil. 1, 1 damit zu beseitigen, daß diese Data gar zu isolirt stehen? Was sollen wir dann von den Presbytern der jerusalemischen Gemeinde Apgsch. 11, 30; 15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4; 21, 18, der ephesinischen Gemeinde 20, 17, im Brief Jacobi 5, 14, dann 1 Petr. 5, 1. 5 sagen? Sollen das lauter isolirte Data seyn? Kann man da behaupten: „alle Verhältnisse der Art liegen ganz außer dem Gesichtskreise des Apostels?“ Haben wir da nicht deutlich bereits „stehende Verhältnisse“ vor uns? — Doch wir wenden uns zu den „anerkannt ächten“ Briefen und sehen zu, ob sich denn wirklich „in jenen Briefen nichts Analoges, zur Vergleichung sich Darbietendes, vorfindet?“ Baur führt selbst die Stellen, 1 Cor. 12, 28 die κυβερνήσεις, die Gabe der Kirchenleitung, die ἀντιλήψεις, die Gabe der mannichfaltigen Dienstleistungen, wie Almosenpflege, Krankenpflege, an und hat gegen diese Bedeutung der Ausdrücke nichts einzuwenden; er nennt uns Röm. 12, 6 ff. die Gabe der διακονία, διδασκαλία, sogar den προϊστάμενος; wohin wir auch Eph. 4, 11 τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, 1 Thess. 5, 12

die κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν u. A. aus den Antilegomenen (um mit Baur zu reden) rechnen können. Und doch soll sich in jenen „ächten" Briefen nichts Analoges, ja nicht einmal zur Vergleichung Darbietendes finden, alle Verhältnisse der Art, wie die in den Pastoralbriefen, ganz außer dem Gesichtskreise des Apostels liegen! Es ist allerdings richtig, was hier aufgezählt wird, sind χαρίσματα; aber erklärt denn nicht auch eben dieser Gesichtspunkt, aus dem hier betrachtet wird, was zum Dienst der Gemeinde bestimmt ist, warum hier nicht die äußere Einrichtung, sondern die ihr entsprechende innere Seite der Begabung hervorgehoben wird? Und gleichwohl — was kann der προϊστάμενος anders seyn als eben das, was man unter dem πρεσβύτερος sich vorstellt? Was soll die Gabe der κυβέρνησις, wenn der also Begabte nicht auch einen entsprechenden Wirkungskreis findet? Daß noch Gaben genannt sind, die keine so entsprechende äußere Ausprägung in einem feststehenden, allenthalben gleichmäßigen Dienst an der Gemeinde gefunden haben, liegt in der Natur derselben und kann hier gegen das Vorhandenseyn von Presbytern und Diakonen gar nichts beweisen, da es ja nicht auf die Aufzählung der in den Gemeinden „stehenden Verhältnisse," sondern auf die der χαρίσματα abgesehen ist. So sehen wir also, daß wir für die Kirchenleitung, die wir aus den Pastoralbriefen kennen lernen, schlagende Analogien in den „anerkannt ächten Briefen" des Apostels haben, und wir uns dieselbe vollends nach der Apgsch., mit der noch andere Briefe zusammenstimmen, als eine allgemein bestehende Einrichtung zu denken haben. Und wie könnten wir es uns a priori anders vorstellen, als daß gleich von Anfang an irgend welche gemeindliche Einrichtung getroffen wurde? Lebte doch jeder nicht für sich als Christ, sondern in gliedlicher Gemeinschaft. Wie konnte eine solche ohne eine Anordnung und Leitung bestehen, gleichviel wie man sich diese auch in ihrer Entstehung und ersten Form denken mag? Nicht bloß eine spätere kirchliche Zeit, auch wir können uns eine christliche Gemeinde nicht ohne irgend eine Leitung oder Vorsteherschaft denken. Doch Baur giebt uns ja hierin vollkommen Recht; er erklärt uns selbst (vgl. über den Ursprung des Episcopats Tüb. 1838), wie wir uns gleich mit der Entstehung einer christlichen Gemeinde auch die Entstehung

einer „gewissen Aufsicht und Vorsteherschaft" denken müssen. Nach seiner Ansicht erhielten diejenigen, die zuerst den entscheidenden Schritt der Annahme des Christenthums gethan hatten, überwiegendes Ansehen und wurden die „Vorsteher" der sich bildenden Gemeinde. „Daher waren die πρεσβύτεροι, wie ja selbst noch in den Pastoralbriefen der eine Gesichtspunkt immer wieder in den anderen übergeht, sowohl die Vorsteher der Gemeinden als die dem Alter nach Aeltesten" (a. a. O. S. 86). „Die ἀπαρχαί also wurden die ersten ἐπίσκοποι und διάκονοι" (S. 87). Ob nicht vielmehr das Alter und die sonstige Tüchtigkeit, wie uns nach Baur's eigenem Zugeständniß in Ansehung des Ersteren die Pastoralbriefe erkennen lassen, der Grund war, um dessen willen Einer ἐπίσκοπος wurde, ob wir uns diese Presbyter mit Rothe als Collegium, oder mit Baur jeden als einen kleinen Bischof zu denken haben, ist uns hier ganz gleich; wir halten nur fest, daß Baur gleichsam a priori auf Presbyter kommt und zugiebt: „Dieß ist der natürliche Gang der Sache, wie ihn die Beschränktheit der ersten Zeitverhältnisse von selbst mit sich brachte." Wir können also, ohne Einrede befürchten zu müssen, behaupten: Vorsteher der Gemeinden, man nannte sie Presbyter, mußte es von Anfang an geben, und hat es, wie wir oben gesehen haben, nachweislich gegeben. Das Vorhandenseyn solcher Vorsteher lag nicht außer dem Gesichtskreise des Apostels; und wenn auch die Briefe an die Römer, die Corinther, die Galater gar nichts davon sagten, so wäre das kein Grund gegen deren Daseyn. Es konnte ja nicht anders seyn; „der natürliche Gang der Sache" brachte es mit sich. Und wir finden es nun auch ganz begreiflich, was Baur (S. 79) anmerkt, daß „uns die Pastoralbriefe die nicht sowohl erst einzuführende als vielmehr schon bestehende Verfassung der christlichen Kirche vor Augen stellen." Es stellt sich nunmehr die Frage so, wie wir sie von Anfang an als Problem der Untersuchung hingestellt haben: warum jene Briefe bei dem unzweifelhaften Vorhandenseyn solcher Aemter so wenig von ihnen reden, während sie in den Pastoralbriefen so stark hervortreten?

Wir haben so die Frage auf ihren wahren Stand zurückzuführen versucht; aber eben hiermit treffen wir erst auf das eigentliche punctum saliens der gegnerischen Kritik. Wenn sie,

soweit wir bis jetzt ihr gefolgt sind, bemüht war, eine Lösung der Frage, mit welcher die Authentie der Briefe zusammenbestehen kann, durch Wegräumung aller Analogien zu erschweren, am Ende aber doch selbst das Vorhandenseyn kirchlicher Leitung durch Vorsteher einräumen mußte, so macht sie nun eben das geltend, daß in unseren Briefen diese kirchliche Organisation so stark, hauptsächlich aber daß sie mit hierarchischer Tendenz hervortritt. Es soll unwahrscheinlich seyn, „daß der Apostel selbst die Einführung und Begründung derselben zu einem ganz besonderen Gegenstand seiner apostolischen Fürsorge machte." Und weiter, das Verhältniß der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι soll bereits eine monarchisch-hierarchische Tendenz erkennen lassen, und diese spiegele sich auch in der Vorschrift über die Behandlung der Häretiker. Durch eine in das Verhältniß der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι eingehende Untersuchung (S. 80—86) sucht nehmlich Baur zu beweisen, daß beide in ihrem Kreise dasselbe, was die späteren Bischöfe waren." „Was daher in den Pastoralbriefen zur Begründung und Befestigung des kirchlichen Organismus in Hinsicht derselben angeordnet und erinnert wird, hat nichts anderes zum Gegenstand, als dieselbe monarchische Verfassung der Kirche, die später vorzugsweise an den Namen der ἐπίσκοποι geknüpft wird." „Ist es nun aber wahrscheinlich, daß diese monarchische Verfassung der Kirche, die den ächten Briefen des Apostels im Grunde völlig fremd ist, sofern (!) wenigstens nirgends auf sie irgend eine Bedeutung gelegt wird, demselben Apostel, sey es auch erst später, eine so wichtige Angelegenheit geworden ist, daß er hauptsächlich auch für ihre Sanctionirung die s. g. Pastoralbriefe bestimmt haben sollte?" (S. 86.) „Es scheint mir dieß auf eine spätere Zeit hinzuweisen, auf diejenige Periode, in welcher in der römischen Kirche das judenchristlich-petrinische Element über das christlich-paulinische das entschiedene Uebergewicht gewonnen hatte." (Ebenda.) Und nun werden uns mehrere Beweise der in dieser Kirche frühzeitig sichtbaren hierarchischen Tendenz vorgeführt. So auch die Briefe des Ignatius; nur daß hier von der Anschließung aller Glieder an den Bischof auf eine Weise gesprochen werde, welcher die Pastoralbriefe sehr fern bleiben; was, wie wir uns hinzuzufügen erlauben, eben den Unterschied macht.

Wir müssen das hier Gesagte in Ueberlegung nehmen: denn es ist der Nerv dieser Argumentation. Die ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι sind Vorsteher kleiner Particulargemeinden von Anfang an, bereits in der Zeit der ersten Bildung christlicher Gemeinden. (Ueber den Ursprung des Episc. S. 86.) Nicht Collegien von Presbytern wurden eingesetzt, sondern Einzelne traten von selbst an die Spitze der Gemeinden, als kleine Bischöfe im späteren Sinne des Worts. Somit von Anfang an haben wir uns eine „monarchische Verfassung," nach Baur zu denken, eine monarchische Verfassung, die, wo sich Gemeinden bildeten, „nach dem natürlichen Gange der Sache" sich von selbst auch gestaltete. „Was daher" — ist der Schluß der gegnerischen Beweisführung —„in den Pastoralbriefen zur Begründung und Befestigung des kirchlichen Organismus in Hinsicht der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι angeordnet und erinnert wird, hat nichts anderes als dieselbe monarchische Verfassung zum Gegenstand, die später vorzugsweise an den Namen der ἐπίσκοποι geknüpft wird. Ist es nun wahrscheinlich, daß diese monarchische Verfassung der Kirche, die den ächten Briefen des Apostels im Grunde völlig fremd ist, sofern wenigstens nirgends auf sie irgend eine Bedeutung gelegt wird, demselben Apostel, sey es auch erst später, eine so wichtige Angelegenheit geworden ist u. s. w.?" Wir fragen hier: Wenn überhaupt die Pastoralbriefe in Hinsicht der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι Anordnungen geben, was können sie denn anderes zum Gegenstand haben als die monarchische Verfassung, wenn diese doch nach Baur's Darstellung die uranfängliche und einzige ist? Wie kann man also daraus, daß sie auf monarchische Verfassung dringen, auf eine hierarchische Tendenz schließen? Auf einen Sieg des judenchristlich-petrinischen Elements über das christlich-paulinische? Der natürliche Gang der Sache soll ja diese πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι von Anfang an an die Spitze gestellt und zur monarchischen Verfassung geführt haben. Warum sollen denn nun gerade die Pastoralbriefe, indem sie auf dieselbe „nicht sowohl erst einzuführende als vielmehr schon bestehende Verfassung" (S. 79 der s. g. Pastoralbriefe) dringen, die monarchische Verfassung im Auge haben, „die später vorzugsweise an den Namen der ἐπίσκοποι geknüpft wird," und den Sieg des juden-

christlich-petrinischen Elements verrathen? „Anders haben wir uns auch die in der Apgsch. öfters genannten πρεσβύτεροι der jerusalemischen Gemeinde nicht zu denken" (S. 85), also dieselbe monarchische Verfassung, die nachmals an den Namen des ἐπίσκοπος geknüpft wird. Und wenn es wahr ist, daß der Apostel Paulus Presbyter eingesetzt hat, so hat auch er dieselbe monarchische Verfassung dabei zum Gegenstand, an deren Spitze nachmals der ἐπίσκοπος gestellt wird. Wie läßt sich da fragen: „Ist es nun aber wahrscheinlich, daß diese monarchische Verfassung der Kirche, die den ächten Briefen des Apostels im Grunde völlig fremd ist, ihm nachmals eine so wichtige Angelegenheit geworden ist." Die Frage kann nur die seyn, ob ihm je die Verfassung überhaupt so wichtig geworden ist, daß er seinen Gehilfen, die er gerade mit der Ordnung und Leitung von Gemeinden beauftragt hatte, in diesem Betreff Vorschriften, wie wir sie in den Briefen lesen, zu geben für nöthig achtete. Gab er welche, so konnte es doch nur die monarchische Verfassung seyn, welche nach Baur „der natürliche Gang der Sache" erzeugt hatte. Ob monarchische oder demokratische Verfassung, ist dann völlig gleich. Und wenn den „ächten" Briefen des Apostels nicht jede Spur kirchlicher Verfassung fremd ist, so können auch sie nur auf eine monarchische deuten, wenn überhaupt die Annahme einer monarchischen Verfassungsform, wie Baur behauptet, die ursprüngliche ist. Darin also, daß die Pastoralbriefe in ihren Anordnungen über die πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι die monarchische Verfassung zum Gegenstand haben, liegt noch gar kein Beweis einer hierarchischen Tendenz. Und ist die monarchische Verfassung in diesen Briefen nicht Beweis einer solchen Tendenz, so kann auch „das angelegentliche Reden von kirchlichen Einrichtungen und Personen" sofort noch kein Argument dafür abgeben; sondern es fragt sich immer wieder: ist das, was angelegentlich empfohlen wird, hierarchischer Natur? Lassen sich die Anzeichen, wenn auch nur leise, dessen erkennen, wodurch im zweiten Jahrhundert das hierarchische Interesse sich offenbart? Baur beweist nur, daß in Rom sich frühzeitig ein hierarchisches Interesse entwickelt habe (S. 87 ff.), aber nicht das Andere, daß sich die Spuren dieser Entwickelung in unseren Briefen finden, in ihren Anordnungen

bereits die hierarchische Tendenz des zweiten Jahrhunderts durchblicke. Als solch ein Zeugniß beginnender römischer Hierarchie aus dem zweiten Jahrhundert führt er die Ignatianischen Briefe an. Aber man vergleiche sie nur mit dem, was unsere Briefe über kirchliche Verfassung enthalten, und man wird erst recht erkennen, wie fern diese von jener Tendenz sind, wie in ihnen alles Derartige den sichern Eindruck des Primitiven macht. Baur bemerkt in dieser Hinsicht, daß ja doch auch die Pastoralbriefe dieselben kirchlichen Hauptpersonen, wie jene Briefe, als Träger des Ganzen hinstellen. Allein was ist damit gesagt, wenn doch der ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος der Ignatianischen Briefe etwas ganz Anderes sind, der ἐπίσκοπος sich vom πρεσβύτερος gesondert hat, und der letztere zu einem Collegialmitglied geworden ist? Wir haben da gerade das Umgekehrte der Verfassung, die wir uns nach Baur als die ursprüngliche, auch in den Pastoralbriefen noch erkennbare, zu denken haben. Während nehmlich ursprünglich nach Dr. Baur der πρεσβύτερος (= ἐπίσκοπος) in seinem Kreise ein kleiner Bischof im späteren Sinne ist, wobei wir uns aber nothwendig, wenn doch die einzelnen Particulargemeinden etwa in Corinth ein Ganzes bildeten (Ursprung &c. S. 86), auch eine gemeinsame Leitung in bestimmten Fällen denken müssen, die nur von dem Collegium der einzelnen kleinen Bischöfe ausgehen konnte, so daß wir neben und über jenem von Baur behaupteten monarchischen Element doch ein collegiales noch erhalten: so ist nun umgekehrt im zweiten Jahrhundert der ἐπίσκοπος, d. h. das monarchische Element, an die Spitze gestellt und unter ihn das Collegium der Presbyter. Hier kann dann meines Dafürhaltens eigentlich erst von monarchischer Verfassung die Rede seyn, während vorher, auch wenn man den Ursprung der πρεσβύτεροι und ihren Wirkungskreis sich ganz so vorstellt, wie Baur es verlangt, doch nothwendig, namentlich bei größeren Gemeinden, wie in Jerusalem, ein collegiales Wirken als die eigentliche Spitze der Verfassung angenommen werden muß, will man nicht behaupten, daß solch eine Gemeinde eigentlich kein Ganzes bildete, sondern ein Aggregat aus so und so viel Particulargemeinden mit ihren kleinen Bischöfen war, von denen jeder thun konnte, was er wollte. Vergleichen wir die Berichte der Apgsch. über die Gemeinde in Jerusalem, so kann ein colle-

giales Zusammenwirken der dortigen Presbyter ebenso wenig in Frage gestellt werden, als zugegeben werden muß, daß die dortige Gemeinde als Ein Ganzes erscheint, und die Vielheit von Particulargemeinden, wenn es eine solche gab, hinter dieser Einheit verschwindet.

So sehen wir also, wie wenig Analogie die kirchliche Verfassung der ersten Zeit mit der monarchisch-bischöflichen des zweiten Jahrhunderts hat, selbst nach Baur's eigener Darstellung. Aber es ist Zeit, diese Darstellung selbst, wonach wir unter den ersten πρεσβύτεροι uns kleine Bischöfe vorzustellen haben, und worauf unser verehrter Gegner die Behauptung einer monarchischen Verfassung von Anfang an basirt, näher ins Auge zu fassen. Welche Instanzen haben wir für diese Ansicht? Die Stellen Apgsch. 14, 23; Tit. 1, 5, in denen von der Anstellung von Presbytern (in der Mehrzahl) κατὰ πόλιν die Rede ist, sind kein Beweis für dieselbe, wie das Baur gegen Rothe selbst zugesteht (vgl. S. 85 über den Ursprung des Episcopats). „Der natürliche Gang der Sache,“ wonach die ἀπαρχαί und die, in deren Häusern sich die Gemeinden versammelten, eo ipso die Presbyter wurden, ist im Grunde die einzige Instanz, an die wir verwiesen werden. Wir wollen nun gar nicht in Abrede stellen, daß diese Erstlingsschaft, vielleicht auch der andere Umstand, eine Art Anrecht auf die Vorsteherschaft gab, wenn nur sonst diese ἀπαρχαί und Hausbesitzer tüchtige und geeignete Personen waren; was freilich damit, daß Einer zuerst bekehrt wurde, oder daß er sein Haus für christliche Versammlungen öffnete, noch nicht von selbst gegeben war. Das ist aber auch Alles, was wir an der gegebenen Darstellung gelten lassen können. Die Hauptfrage ist aber damit noch gar nicht erledigt, ob man nehmlich die Sache sich habe von selbst machen lassen, oder ob solche ἀπαρχαί und Hausbesitzer, wenn sie sonst geeignete Persönlichkeiten waren, als Presbyter bestellt wurden. Gegen die Ansicht, welche die Presbyter rein durch den natürlichen Gang der Sache werden läßt, spricht schon der Name πρεσβύτερος, der auf ein anderes Moment als Grund der Vorsteherschaft, nehmlich das Alter hinweist, und das weder durch den Charakter der ἀπαρχαί als solcher, noch der Hausbesitzer genügend erklärt wird. Dieß also, das Alter, muß der erste Ge-

sichtspunkt bei der Entstehung der Presbyter oder deren Ernennung gewesen seyn. So konnte sich's aber unmöglich, wie ja Baur's Darstellung von dem natürlichen Gange der Sache zeigt, von selbst machen, sondern es setzt das einen allgemein in den christlichen Gemeinden geltenden Grundsatz voraus, dem zufolge die Aeltesten, vorausgesetzt, daß sie dazu befähigt waren, an die Spitze gestellt wurden. Und die Stellen, auf welche die entgegenstehende Ansicht sich beruft, wie im Brief des Clemens an die Corinthier, sagen ja das ausdrücklich, daß die ἐπίσκοποι und διάκονοι nicht etwa von selbst an die Spitze traten, sondern erwählt wurden. Wenn es aber hier heißt, daß diese ersten Presbyter und Diakonen die ἀπαρχαί waren, so haben wir oben bereits dieß Moment anerkannt. Und wie der Name πρεσβύτερος, so steht auch alle geschichtliche Ueberlieferung im Wege. Nicht bloß daß wir hinsichtlich der διάκονοι den Bericht ihrer Anstellung Apgsch. 6 besitzen, und damit auch für die Anstellung der Presbyter eine Analogie haben; wir erfahren ja Apgsch. 14, 23 von den Presbytern ganz dasselbe mit klaren Worten, daß sie eingesetzt wurden; und jene Ansicht kann sich nur durch willkürliche Verwerfung dieser Stelle behaupten. Damit haben wir aber zugleich ein neues Argument gegen jene Vorstellung einer monarchischen Verfassung der ersten christlichen Kirche. Denn wenn sich nicht aus den einzelnen kleineren Kreisen der Gesammtgemeinde von selbst der πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος als Spitze hervorhob, wie sollen wir uns vorstellen, der Apostel habe jeder solchen kleinen Particulargemeinde ihren eigenen πρεσβύτερος gegeben? Wozu dann kommt, wie oben schon erörtert ist, daß, wenn eine solche aus kleineren Gemeinden bestehende Gesammtgemeinde wirklich ein Ganzes bildete, wie auch Baur anerkennt, wir eines collegialen Zusammenwirkens der einzelnen Presbyter doch nicht entrathen können. Müssen wir uns aber einmal die Verfassung der größeren Gemeinde, wie die in Jerusalem war, also vorstellen, so sehe ich gar nicht ein, warum wir nicht nach ihrem Muster uns auch die kleineren Gemeinden organisirt denken sollen, sobald nur einmal die hinreichende Anzahl von Gliedern vorhanden war. So werden wir also nothwendig auf die gewöhnliche Ansicht von der ersten Leitung der Gemeinden durch eine Mehrzahl von Presbytern hingetrieben und müssen der

Annahme einer monarchisch-bischöflichen Verfassung durchaus widersprechen. Vgl. Neander, Ap. Zeitalter I. S. 253—254. 262—264.

Um so bedeutender wird denn auch die Differenz zwischen der kirchlichen Verfassung in unseren Briefen und der monarchischen des zweiten Jahrhunderts. Man sehe nur unsere Briefe darauf an, ob sich hier nicht vollkommen das eben gezeichnete Gepräge kirchlicher Verfassung aus der apostolischen Zeit wieder findet. Wie fern bleiben sie, nach Baur's eigenen Worten, der Weise, in welcher in den Briefen des Ignatius von der Würde und Bedeutung der Häupter der Kirche und von der Anschließung aller Glieder der Gemeinde an sie und ganz besonders an den Bischof, als der nothwendigen Bedingung des Heils, gesprochen wird! Hier ist noch kein Unterschied zwischen dem πρεσβύτερος und ἐπίσκοπος bemerkbar, ganz so wie Apgsch. 20, 17. 28; Phil. 1, 1. Und nicht bloß im Namen ist noch kein solcher Unterschied wahrzunehmen (wie das ja auch später bei Clemens von Rom und Polycarp noch der Fall ist), sondern auch in Wirklichkeit ist das Amt des ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος ein und dasselbe (Baur, die s. g. Past. S. 81). Ja man sieht noch so sehr auf den Grund und Ursprung dieser Verhältnisse hinab, „daß der eine Gesichtspunkt (nehmlich des Alters in dem Ausdruck πρεσβύτερος) immer wieder in den anderen übergeht.“ (Ursprung u. s. w. S. 86.) Und das alles sollte sich daraus erklären lassen, daß der Verfasser, des Unterschiedes der Zeiten eingedenk, nur die ersten Elemente der späteren kirchlichen Verfassung als apostolische Institutionen nachweisen will? Wie undenkbar! Bereits hatte sich der ἐπίσκοπος aus den Presbytern mit dem Anspruch auf Ueberordnung hervorgehoben; gerade hierin concentrirt sich die hierarchische Tendenz des zweiten Jahrhunderts, und unser Pseudapostel, der im Dienste dieser römisch-hierarchischen Tendenz schreibt, vernichtet diese Unterscheidung, indem er den ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος wieder vollkommen gleichstellt! Was hätte man denn jener hierarchischen Tendenz Schlagenderes entgegenhalten können, als daß ursprünglich der ἐπίσκοπος dem πρεσβύτερος vollkommen gleichsteht? Und was sagt sonst der Verfasser, um jenes hierarchische Streben zu unterstützen? „Lag das monarchische Princip schon ursprünglich in dem Begriff der πρεσβύτεροι,“ wie wir glauben sollen, so leistet er ja damit dem besonderen In-

teresse der Hierarchie seiner Zeit gar keinen Vorschub; man müßte denn annehmen, daß man in jener Zeit darüber in Zweifel gewesen sey, ob es von Anfang an bestellte πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι gegeben; was Baur nicht behaupten will, da er selbst sagt, daß „man sich später keine christliche Gemeinde ohne einen gleich von Anfang an aufgestellten Vorsteher denken konnte" (Past. S. 86). Und diese spätere Zeit ist eben die, von der wir reden (Ap. Paul. S. 12).

Wenn endlich Baur in der Tit. 3, 10 vorgeschriebenen Behandlung eines αἱρετικὸς ἄνθρωπος bereits hierarchische Praxis erkennen will, so erledigt sich das durch das oben über den Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie Gesagte von selbst, namentlich da zugestanden wird, „daß man sich nur etwa darüber wundern möchte, warum der Verfasser .... nicht auch das förmliche Verdammungsurtheil der Kirche auf ihn fallen läßt." Das ἀνάθεμα ἔστω des Apostels Paulus ist jedenfalls hierarchischer. Vgl. Neander, Ap. Zeitalter I. S. 546.

Als Ergebniß dieser Erörterung dürfen wir demnach betrachten, daß die kirchlichen Anordnungen in den Pastoralbriefen hinsichtlich der ἐπίσκοποι (und διάκονοι) nichts enthalten, was der apostolischen Zeit nicht gemäß wäre und auf das zweite Jahrhundert hinwiese. Vgl. auch hierüber Böttger a. a. O. S. 35—64. Baumgarten S. 84—90.

Die zweite Hauptinstanz dafür, daß wir es in Hinsicht der kirchlichen Verhältnisse mit dem zweiten Jahrhundert in unseren Briefen zu thun haben, bildet das Institut der Wittwen. Nun ist allerdings anerkannt (vgl. Belege bei Baur S. 49), daß „von den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts die Wittwen auf dieselbe Weise ausgezeichnet und mit den höheren kirchlichen Personen zusammengestellt werden," und eben so, daß wir sonst im N. T. von einem καταλέγεσθαι und solcher Auszeichnung derselben weiter keine Spur haben. Indessen lehrt uns doch die Stelle Apgsch. 6, 1 ff., daß die Wittwen gleich von Anfang an ganz besonders Gegenstand gemeindlicher Fürsorge waren; sowie das in dem Ausdruck πρεσβύτερος liegende Motiv der Erwählung zu Presbytern uns sehr nahe legt zu glauben, daß man auch die πρεσβύτιδας, wenn sie dessen würdig waren, besonders geehrt haben werde. Namentlich der letztere Punkt scheint mir

ein Fingerzeig, wie wir es uns denken sollen, daß frühzeitig neben die Presbyter die χῆραι μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγ. als kirchliche Personen gestellt wurden. Doch nicht bloß dieß Institut an und für sich, dessen geschichtliche Unmöglichkeit für das apostolische Zeitalter nicht a priori wird behauptet werden können, spricht nach Baur gegen die Aechtheit der Briefe, sondern namentlich der Umstand, daß unter den „νεωτέρας χήρας“ V. 11 und den „νεωτέρας“ V. 14 Jungfrauen zu verstehen seyen, was uns entschieden auf das zweite Jahrhundert hinweise. Allein eben diese Behauptung unseres Gegners ist eine exegetisch durchaus unhaltbare; wofür wir hier kurzweg auf die Auslegung verweisen, woselbst auch die Schwierigkeiten, welche er der gewöhnlichen Auffassung entgegenstellt, ihre Erledigung finden werden. Hier sey nur das bemerkt, daß sich nicht einmal nachweisen läßt, daß im zweiten Jahrhundert gebräuchlich war, auch Jungfrauen unter die Zahl der kirchlichen Wittwen aufzunehmen, und demnach unter dem Namen χῆραι auch Jungfrauen zu verstehen, wie das in unserer Stelle der Fall seyn soll. Baur sagt auch nur: „es lasse sich dieß mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen.“ Die Stelle aber aus Tertullian De velandis virginibus c. 9. beweist gerade gegen seine Ansicht, da Tertullian es als „miraculum ne dixerim monstrum“ bezeichnet, daß einmal so ein Fall vorkommen konnte. Die andere Stelle, auf die wir verwiesen werden, bei Ignatius an die Smyrnäer Cap. 13: ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις καὶ τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας, scheint allerdings das, was sie soll, zu besagen. Allein wenn man sie auch kritisch nicht in Anspruch nehmen will, liegt doch, da jene Erklärung etwas so ganz Singuläres darbietet, sehr nahe, sich daran zu erinnern, daß sonst auch wirkliche Wittwen als παρθένοι bezeichnet werden, und so mit Böttger (S. 70) nach dem Grundsatze: ἡ χήρα διὰ σωφροσύνης αὖθις παρθένος, unter den παρθένους wirkliche Wittwen zu verstehen, so daß dann der Zusatz τὰς λεγομένας χήρας die nähere Erklärung des Ausdrucks παρθένους wäre, und dieser dann absichtlich gewählt wäre, sofern in dem χήρα der Begriff der Verlassenheit und Trauer liegt. Doch wie dem auch sey, zunächst wäre ja immer erst zu erweisen, daß an unserer Stelle die χήρα eine παρθένος im eigentlichen Sinne

bedeute. Später (Ap. Paulus S. 497) hat Baur noch eingewandt, daß nach unserer Auffassung von allen Wittwen unter 60 Jahren das V. 11—14 Gesagte gelten müsse. Aber paßt es denn besser auf alle Jungfrauen unter 60 Jahren? Vgl. auch hier Baumgarten S. 67 ff. Böttger S. 65 ff. Wie wenig die Aufforderung zum ehelichen Leben in unserer Stelle, unter den V. 11—13 gemachten Voraussetzungen, dem Sinne des Apostels, wie er sich 1 Cor. 7 ausspricht, widerstreite, haben wir oben schon berührt; wir bedürfen daher auch ebenso wenig eines Gegensatzes gegen die marcionitische Ehelosigkeit, um die Stelle verstehen zu können, als einer pseudoclementinischen Auffassung der Ehe. Desgleichen sehe ich nicht ein, wie man durch die Worte 2, 11 *γυναικὶ δὲ διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω* genöthigt seyn sollte, an marcionitischen Unfug zu denken, da ja der Apostel aus derselben Veranlassung, wie bei der Gemeinde zu Corinth (1 Cor. 11, 5 ff.; 14, 34 ff.), auch bei der zu Ephesus daran erinnern konnte, daß dem Weibe ein öffentliches Auftreten nicht zieme. Nur wenn man außerdem schon Ursache hat, den apostolischen Ursprung in Zweifel zu ziehen, kann man sich veranlaßt sehen, solche Beziehungen in den Worten zu finden, wie Baur selbst anerkennt (S. 40). Die Stelle 1 Tim. 2, 13—15 anlangend, welche Baur gleichfalls anstößig und der pseudoclementinischen Ansicht verwandt findet, verweisen wir auf die Erklärung, in der auch die einzelnen von Baur beanstandeten oben aufgezählten Punkte ihre Berücksichtigung finden werden. Ebenso wird sich für die Besprechung der einzelnen sonst noch erhobenen Einwendungen, wie die Erwähnung der Mutter und Großmutter des Timotheus (2 Tim. 1), das Bild vom Kriegsdienst (2 Tim. 2, 3 ff.), *τὸ εὐαγγέλιόν μου* (2, 8) u. dgl., dort die passendste Gelegenheit ergeben.

3. „Ein weiteres Moment zur Kritik der Pastoralbriefe ist die Unmöglichkeit, für ihre Abfassung in der uns bekannten Geschichte des Apostels irgend eine passende Stelle ausfindig zu machen;" nach de Wette's Ausdruck „die geschichtliche Unbegreiflichkeit" derselben. Diese Unmöglichkeit und geschichtliche Unbegreiflichkeit gestehe ich, wenn unsere Briefe in die uns aus der Apgsch. und den übrigen Briefen bekannten Lebensverhältnisse eingereiht werden müßten, vollkommen zu; und die neuesten von

Böttger und Matthies angestellten Versuche, innerhalb dieser Zeit eine passende Stelle ausfindig zu machen, sind auch mir „neue Belege für diese Behauptung.“ Ich erkenne vollkommen das Recht der de Wette'schen Behauptung an, daß die innige Verwandtschaft dieser Briefe in Form und Inhalt „den Vertheidiger der Aechtheit (wie Böhl, über die Zeit der Abfassung der Briefe an Tim. und Tit. Berl. 1829. S. 10) zu der Annahme nöthige, sie seyen alle ungefähr zu gleicher Zeit geschrieben,“ und trage kein Bedenken, nach dem Vorgange von Usher, Mill, Pearson, Clericus, Paley, dem die meisten neueren Vertheidiger der Aechtheit, wie Heydenreich, Böhl, Guerike, Neander, Rothe u. A. (vgl. bei Baumgarten S. 196), gefolgt sind, als diese Abfassungszeit für den ersten Timotheusbrief und den Brief an Titus die Zeit zwischen der ersten und einer zweiten römischen Gefangenschaft, für den zweiten Timotheusbrief die Zeit dieser zweiten Gefangenschaft zu behaupten, und das nicht bloß deßhalb, weil ich mir etwa den zweiten Brief an Timotheus nicht ungefähr gleichzeitig mit dem Brief an die Ephesier und den anderen Briefen der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben vorstellen kann, sondern auch weil die zeitlichen und örtlichen Angaben der Briefe, namentlich des zweiten, diese Annahme gebieten, worüber die Einleitung zu den einzelnen Briefen zu vergleichen ist. Somit trifft uns alles das nicht, was de Wette's und Baur's Kritik gegen die Einreihung unserer Briefe in die „bekannte Geschichte des Apostels“ vorzubringen hat, und nur den Einwendungen haben wir Rede zu stehen, welche gegen die von uns gebilligte Annahme einer Abfassung vor und während einer zweiten römischen Gefangenschaft erhoben werden.

Da ist nun vor Allem diese Annahme einer zweiten Gefangenschaft selbst der Gegenstand der Bekämpfung von Seiten jener Kritik. Wir können es, ohne uns hier auf eine neue Erörterung dieser vielfach behandelten Frage einzulassen, als das Resultat der bisherigen Untersuchungen bezeichnen, daß hier Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit steht. Man vergleiche nur, was Baur (der Ap. Paulus S. 231) über diesen Gegenstand sagt, so erkennt man, daß unserer Annahme keine einzige historische Angabe, sondern nur die Unwahrscheinlichkeit entgegengestellt werden kann, daß der Apostel aus seiner ersten Gefan-

genschaft wieder frei geworden ist. Aber wird diese Unwahrscheinlichkeit, wenn wir wie billig von dem zweiten Briefe an Timotheus hier Umgang nehmen, nicht schon damit reichlich aufgewogen, daß der Apostel selbst in seinen Briefen aus der ersten Gefangenschaft wiederholt die Hoffnung, ja die Gewißheit ausspricht, daß er loskommen und bald seine Gemeinden in Kleinasien und Macedonien wieder sehen werde? Phil. 1, 25 ff.; 2, 24; Philem. 22. Und das Zeugniß des Clemens, daß der Apostel gekommen sey ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως, ist, da es vorher heißt, daß er κήρυξ geworden ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει und Gerechtigkeit gelehrt habe ὅλον τὸν κόσμον, woran sich unmittelbar die Worte καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν schließen, so daß man nothwendig an das τέρμα der vorhergenannten δύσις, die mit der ἀνατολή zusammen ὅλον τὸν κόσμον ausmacht, denken muß (der oratorische Charakter der Stelle kann hierin gar nichts ändern) — dieß Zeugniß ist jedenfalls, wenn auch nur nach Wahrscheinlichkeit gerechnet werden soll, eine Stütze mehr für unsere Ansicht, die ihr damit nicht entzogen werden kann, daß man τὸ τέρμα τῆς δύσεως gegen den Zusammenhang mit den vorangehenden objektiven geographischen Bestimmungen von einem subjectiven τέρμα des Apostels erklärt und mit Einschiebung des Pronomens ἑαυτοῦ, das in diesem Falle unerläßlich wäre, übersetzt: an sein τέρμα im Occident, nehmlich Rom. (Die Stelle bei Ignatius, in der er von seinem Auf- und Untergehen spricht, sollte billig nicht hierher gezogen werden.) Und weiter geben auch das Zeugniß des Dionysius von Corinth bei Eusebius h. e. 2, 25 und das des Eusebius h. e. 2, 22 unserer Annahme soviel Gewicht, daß man sie nicht ohne Weiteres in die luftige Region bloßer Hypothesen verweisen kann. Vgl. Böhl a. a. O. S. 91 ff. So kann ich nur aus innerster Ueberzeugung dem beistimmen, was Neander hierüber a. a. O. S. 528, wie auch über Schenkel's, Ernesti's und Schrader's Ansichten bemerkt hat. Vgl. auch Baumgarten S. 196 ff.; Credner, Einl. I. S. 316 ff. Steht demnach unsere Ansicht der gegnerischen mit mindestens ebenso viel Anspruch auf Wahrscheinlichkeit gegenüber, so kann die Frage nur die seyn, wie weit sich diese Annahme durch den Inhalt der Briefe selbst begründen und rechtfertigen läßt; worüber unten zu vergleichen. Dort werden auch

die Einwendungen, welche de Wette namentlich auf Grund einzelner Stellen in den Briefen gegen diese Annahme erhoben hat, ihre Berücksichtigung finden. Hier sey es genug, daran erinnert zu haben, daß von einer „geschichtlichen Unbegreiflichkeit" so lange keine Rede seyn könne, als nicht die Unhaltbarkeit der Annahme einer zweiten Gefangenschaft geschichtlich erwiesen ist, und daß die Annahme derselben sich der Verwerfung mit gleichem oder höherem Rechte der Wahrscheinlichkeit gegenüberstellt und kein bloßes Hirngespinst ist, sondern geschichtliche Anhaltspunkte für sich hat.

4. Die letzte Instanz der Kritik gegen die Aechtheit der Pastoralbriefe bildet „das Eigenthümliche und Unpaulinische, das diese Briefe, wenn man sie im Einzelnen betrachtet, in Hinsicht des Sprachgebrauchs und so mancher Begriffe und Ansichten an sich haben." Baur hat in seiner Schrift über die Pastoralbr. S. 97—135 mehreres Derartige namhaft gemacht. Ganz besonders aber bewegt sich de Wette's Kritik auf diesem Gebiete. Man vgl. in seinem Handbuch a. a. O. S. 116 ff., woselbst er den eigenthümlichen Sprachschatz dieser Briefe vollständig aufzählt, dann auf die eigenthümliche Composition derselben und endlich auf die Besonderheiten derselben in Begriffen und Ansichten aufmerksam macht. Hierher gehört auch noch die von ihm behauptete Unangemessenheit des Inhalts zur Sachlage und dem angeblichen Zwecke, kurz alles das, was er als die „exegetische Unbegreiflichkeit" dieser Briefe bezeichnet hat. Es versteht sich von selbst, daß wir hier auf diese Argumente nicht weiter eingehen können, sondern die Erklärung der Briefe selbst die Widerlegung derselben seyn muß. Sie hat zu zeigen, daß der Inhalt der Briefe, die Verhältnisse als geschichtlich vorausgesetzt, unter denen sie selbst geschrieben seyn wollen, der Sachlage wie dem Zwecke angemessen ist. Die Eigenthümlichkeit derselben in Begriffen und Ausdruck, wie in der Composition ist oben bereits anerkannt. Haben wir, wie gleichfalls die Erklärung nachweisen muß, nichts Unpaulinisches in dem Sinne zuzugeben, daß Paulus nie sich so ausdrücken und so schreiben konnte, so kommen wir auch hier auf die oben schon bezeichnete Frage zurück, wie es erklärlich ist, daß gerade in diesen Briefen solche Eigenthümlichkeiten sich finden; worüber §. 4. zu vergleichen.

Werfen wir zum Schlusse noch einen Blick auf die Entstehungsgeschichte unserer Briefe, wie sie von der neuesten Kritik dargestellt wird. De Wette hat sich begnügt, die Vermuthung aufzustellen, daß die drei Briefe einem und demselben Verfasser, und zwar einem paulinischen Schüler zuzuweisen sind, dem es zur Zeit, als der Gnosticismus aufkam, zur Beruhigung und Befestigung der Gläubigen zweckmäßig schien, seinem Meister theils Vorhersagungen dieser beunruhigenden Erscheinung, theils Warnungen vor den neuen Irrthümern, theils Widerlegungen derselben in den Griffel zu legen (vgl. a. a. O. S. 119 ff.). Da für seine negative Kritik die Behauptung der Unächtheit von der Richtigkeit dieser nicht weiter begründeten positiven Bestimmung unabhängig ist, lassen wir sie dahingestellt und beleuchten die von Baur gegebene Darstellung, hinsichtlich deren der Nachweis der Unhaltbarkeit das ganze Ergebniß dieser Kritik in Frage stellen muß.

Durch seine Untersuchungen über die Irrlehrer der Pastoralbriefe und die in ihnen enthaltenen kirchlichen Institutionen sind wir bereits darüber unterrichtet, daß wir uns die Entstehung unserer Briefe in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu denken haben. Wir erfahren weiter, daß sie in der römischen Gemeinde ihren Ursprung haben, wo das Ansehen des Apostels Paulus von zwei Seiten her beeinträchtigt wurde, von den Marcioniten einerseits, die den Apostel zu dem Ihrigen machten, andererseits von den dortigen Judenchristen, welche eben deßhalb in Paulus einen falschen Apostel erkennen wollten. Einer aus der Partei der Pauliner, die neben jenen in Rom bestand, will dieser Verunglimpfung des Apostels entgegentreten. Da die Briefe des Apostels zur Widerlegung der Marcioniten nicht brauchbar sind, läßt er den Apostel Paulus das, was man in seinen bereits bekannten Schriften nicht mit der Bestimmtheit, die man wünschte, gesagt fand, nun in jetzt erst ans Licht tretenden Schriften auch unmittelbar, in directer Beziehung auf jene Gegner sagen. So entsteht der zweite Brief an Timotheus, für den der Verfasser glücklich genug die Periode der Gefangenschaft als geschichtliche Unterlage gewählt und dadurch seinem Briefe viel Farbe und Leben zu verleihen gewußt hat. Indessen scheint der Brief dem vorhandenen Bedürfnisse nicht abgeholfen

zu haben, oder wie wir uns das denken wollen; denn Baur belehrt uns darüber nicht weiter; es treten mit denselben Tendenzen der Brief an Titus und der erste an Timotheus hervor, von anderen Verfassern herrührend, die aber, nachdem die glücklichste Situation bereits durch den erstgeschriebenen Brief vorweggenommen war, ohne alle auch nur scheinbare historische Anknüpfungspunkte an das Leben des Apostels geblieben sind. Außer der polemischen Tendenz gegen die Marcioniten und der irenischen hinsichtlich der Judenchristen, bei ihnen durch das wahre Bild des Apostels Paulus das marcionitische Zerrbild zu verdrängen und so Juden- und Heidenchristen einander zu nähern, außer diesen Tendenzen vertreten diese Briefe auch das Interesse der Hierarchie durch die Vorschriften über die kirchlichen Aemter, welche sie enthalten. „Daß die Gegner gegen Schriften, die nun auf einmal mit dem Anspruch auf solche (apostolische) Autorität hervortreten, Widerspruch einlegen würden, mußte man allerdings erwarten." Auch mußte man, setzen wir hinzu, erwarten, daß die Judenchristen, die gewonnen werden sollten, Widerspruch erheben würden. „In jedem Falle galt es einmal den Versuch, und warum sollen wir uns so sehr darüber wundern, daß dieser Versuch gelungen ist?" „Was man so gut gebrauchen konnte (nehmlich gegen die Gnostiker und im Interesse der Hierarchie), hielt man auch wirklich für das, wofür es sich ausgab."

Hier haben wir somit in Kürze die Geschichte der Entstehung dieser Briefe und ihrer Anerkennung. Sehen wir auch ab davon, daß sich uns die Beziehungen auf Irrlehrer des zweiten Jahrhunderts und hierarchische Bestrebungen dieser Zeit bereits als unhaltbar erwiesen haben, und betrachten wir diese Darstellung von ihren eigenen Prämissen aus, so bleibt noch Unbegreifliches genug übrig. — Vortreffliches findet sich über diesen Punkt bei Baumgarten S. 90—103, wie bei Böttger a. a. O. S. 178—198.

Schon gegen den Grund der Entstehung dieser Schriften, der darin liegen soll, daß man das Bedürfniß fühlte, Briefe mit apostolischer Autorität zu besitzen, welche schlagende Beweise gegen jene Irrlehrer enthielten, hat Baumgarten mit Recht die Einwendungen erhoben, daß die Kirchenlehrer keineswegs die vorhandenen Briefe des Apostels Paulus preisgaben und als

unbrauchbar zur Bekämpfung jener Irrlehren betrachteten, und zweitens, daß die „Vorkämpfer der Kirche das, was etwa der Schrift an Beweiskraft abging, reichlich ersetzt fanden in der Tradition und diese für den wahren Nerv ihrer Polemik hielten," wofür Baumgarten hinreichende Belege S. 93 f. gegeben hat.

Noch weniger läßt sich die Art der Ausführung dieses Unternehmens begreifen. Das Streben den Gnosticismus, namentlich das System Marcion's, zu bekämpfen, mit welcher Absicht sich zugleich eine conciliatorische und römisch-hierarchische Tendenz verbindet, erzeugt zuerst den zweiten Timotheusbrief. Wie entspricht er diesen Prämissen seiner Entstehung? Baur selbst, wie oben bereits bemerkt worden ist, giebt zu, daß Marcion den Brief mit Auslassung zweier Stellen 2, 8. 18, die nichts besagen, was nicht auch aus den anerkannt ächten Briefen des Apostels entnommen werden konnte, sich hätte aneignen können. Von hierarchischer Tendenz, ja nicht einmal von kirchlichen Institutionen überhaupt, ist nur eine Spur im Briefe; man müßte denn die Stelle 2, 2 hierher ziehen, die einzige, welche Baur selbst anzuführen weiß, sofern hier eine weiter sich erstreckende, auch die Zukunft ins Auge fassende Sorge hervorblicke. Und worin sollen wir eine irenische Tendenz erkennen? Man lese nur einmal den Brief, der es durch und durch mit der Person des Timotheus zu thun hat, an diesen väterliche Ermahnungen richtet, sich des Evangeliums und des gefangenen Apostels nicht zu schämen, an der gesunden Lehre festzuhalten, dagegen vor leerem Streit sich zu hüten, und seinen Beruf als Evangelist wohl auszurichten, und der zuletzt die Einladung an ihn richtet, zu dem gefangenen Apostel zu kommen; man lese den Brief, und man wird gestehen müssen, daß er, wenn er das seyn soll, wozu die Kritik ihn macht, nehmlich eine dem Apostel in den Mund gelegte Streitschrift gegen die Marcioniten, rein unbegreiflich bleibt. Es bliebe nur übrig anzunehmen, der Pseudapostel habe über dem Bestreben, dem Briefe durch historisches Detail Farbe und Leben zu geben, den eigentlichen Gegenstand ganz aus dem Auge verloren; nur daß man dann nicht sagen kann, woher es die Kritik weiß, was er seyn soll, da er es in Wirklichkeit nicht ist. Darüber dürfen wir uns nun freilich nicht wundern, wenn ein Zwei-

ter, mit der Hoffnung, seinen Vorgänger zu übertreffen, sich an dieselbe Aufgabe macht. An den Timotheus abermals den Brief zu richten, „schickte sich nicht" (?); auch konnte er „den schon in diesem Briefe seinen Märtyrertod so nahe vor sich sehenden Apostel nicht noch einmal aus seiner Gefangenschaft schreiben lassen," so entsteht der Brief an Titus, der aber eben deßwegen, wie der erste an Timotheus, ohne alle auch nur scheinbare Anknüpfungspunkte an das Leben des Apostels geblieben seyn soll. Warum eben deßwegen diese Briefe ohne alle solche Anknüpfungspunkte geblieben sind, wird Niemandem recht einleuchten. Bot ja doch das übrige Leben des Apostels noch Raum dar. Warum sollten es die Verfasser dieser Briefe verschmäht haben, daran anzuknüpfen und ihren Briefen dadurch den Schein geschichtlicher Wahrheit zu geben? Warum sollten sie geflissentlich durch Erdichtungen sich mit dem, was man damals über des Apostels Leben wußte oder glaubte, in Collision gesetzt und dadurch den Verdacht gegen sich erregt haben?

Und die Briefe selbst — entsprechen sie jenen Tendenzen? Dr. Baur selbst findet so wenig schlagende Beweise und directe Beziehungen gegen Marcion in dem Briefe an Titus, daß er das Zugeständniß macht, „den Brief an Titus hätte Marcion ebenso gut als Tatian annehmen können" (S. 139). Zu der angeblich conciliatorischen Tendenz des Briefes aber paßt nicht, wie das auch Böttger bemerkt hat S. 186, daß der Verfasser hauptsächlich Judenchristen als die Urheber der von ihm bekämpften Verirrungen bezeichnet. Zudem bleibt der fast größte Theil des Briefes, die Kap. 2 u. 3 alle zur kirchlichen Gemeinschaft gehörenden Glieder umfassenden Ermahnungen, von diesem kritischen Gesichtspunkt aus unbegriffen. Ganz denselben Fall haben wir bei dem ersten Timotheusbrief. Auch hier „eine sehr ausgedehnte, soviel möglich alle Lebensverhältnisse umfassende Anweisung," die von dem diesem Briefe durch die Kritik gesteckten Ziele abschweift. Dann muß man auch bei diesem Briefe sich wundern, auch wenn man alle von der Kritik geltend gemachten Beziehungen auf Marcion anerkennen wollte, daß diese Polemik, die dem Briefe sein Daseyn gegeben hat, in so wenigen Stellen zu einem bestimmteren Ausdruck kommt, und daß selbst diese wenigen Stellen gerade den Hauptgegensatz des marcioni-

tischen Systems gegen die kirchliche Lehre nicht berühren, den doch alle kirchlichen Polemiker gegen Marcion vor Allem ins Auge gefaßt haben. Man vgl. z. B. nur die Darstellung, welche Baur selbst (die christl. Gnosis S. 313 ff.) von der Polemik der Pseudoclementinen gegen Marcion gegeben hat. (Vgl. auch Baumgarten S. 96 ff.) Trägt doch angeblich der Verfasser des Briefes 6, 20 kein Bedenken, auf die marcionitischen Antithesen hinzudeuten. Was hätte ihn abhalten sollen, wenigstens in der Form einer Voraussagung, jenen Grundirrthum namhaft zu machen, daß der höchste Gott nicht der Weltschöpfer sey? Dann — welch ein unklares Bild gewinnen wir von einem Verfasser, der, selbst in marcionitischen Ideen befangen, nach dem äußersten Mittel der Fälschung von apostolischen Briefen greift, um Marcion zu widerlegen, und dann 3, 16 mit Absicht das μυστήριον τῆς εὐσεβείας aus einer Mischung von Gnostischem und Antignostischem zusammensetzt!

Unbegreiflich aber wäre endlich auch das Gelingen dieses Betruges gewesen. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sollen die Briefe entstanden seyn, also in einer Zeit, in der die ächten Briefe des Apostels lange schon in kirchlichem Gebrauch waren, in der bereits Sammlungen derselben existirten. Man vgl. Thiersch a. a. O. S. 323 ff. Nun treten mit Einem Male drei Briefe mit dem Anspruch auf apostolische Autorität hervor, deren Haupttendenz die Widerlegung der Gnostiker seyn soll. Und diese Gegner der Kirche erheben keinen Widerspruch, während ihnen doch sonst an der Uebereinstimmung mit den Schriften des Kanons so viel gelegen ist. In kürzester Zeit erlangen diese Briefe die allgemeine Anerkennung der Kirche; denn „was man so gut gebrauchen konnte, hielt man auch wirklich für das, wofür es sich ausgab.“ Darum also setzten die Bischöfe sammt ihren Gemeinden alle Gewissenhaftigkeit und Treue, die wir sonst der christlichen Kirche dieser Zeit nachzurühmen wissen, bei Seite, und als ob Alle nach einem geheimen Einverständniß handelten, wird auch nicht ein Zweifel an der Aechtheit dieser Briefe laut! Und konnte man denn wirklich diese Briefe so gut gebrauchen? Was war denn gedient mit einem Briefe, den Marcion so gut wie Tatian sich aneignen, mit einem anderen, den er durch die Annahme der Interpolation zweier Stellen zu dem seinigen machen

konnte, und einem dritten, dessen antithetische Beziehungen sich, wie wir bereits gesehen haben und weiter sehen werden, auch ohne einen Marcion vollkommen verstehen lassen? Und sind denn diese Briefe fortan die Hauptwaffe gegen den Gnosticismus geworden? Wir haben bereits angeführt, daß die Vorkämpfer der Kirche gegen diesen Feind sich lieber auf die allgemeine Tradition der Kirche beriefen. Gegen den Grundirrthum des Marcion, den sie vor Allem bestreiten, fanden sie ohnedem keinen Anhaltspunkt darin. Ja so wenig ist sich die Kirche bewußt, warum sie sich die Unterschiebung dieser Briefe hat gefallen lassen, und wozu sie ihr dienen sollen, daß ein Hauptgegner des Marcion, Tertullian, nicht begreifen kann, warum Marcion diese Briefe nicht auch in seinen Kanon aufgenommen habe, da er doch den gleichfalls an eine einzelne Person gerichteten Brief an Philemon zugelassen habe. Vgl. über den sittlichen Charakter der Kirche dieser Zeit Thiersch a. a. O. S. 323 ff. und speciell über unsere Frage die treffliche Erörterung bei Baumgarten S. 99–103.

So glaube ich denn nach dieser hier gegebenen Beleuchtung des gegenwärtigen Standes der kritischen Frage über die Aechtheit des Briefes getrost das Urtheil aussprechen zu dürfen, daß die von der neuesten Kritik uns dargebotene Lösung dieses kritischen Problems keineswegs genüge und Schwierigkeiten herbeiführe, gegen welche die wirklichen Bedenken, welche wir bei der Annahme der apostolischen Abfassung dieser Briefe hegen können, als unbedeutend erscheinen. Es weist uns das hier gewonnene Ergebniß somit auf die Frage zurück, wie wir uns die Eigenthümlichkeit dieser Briefe unter Voraussetzung ihrer Authentie zu erklären vermögen; und wir versuchen in dem folgenden Abschnitt Andeutungen im Allgemeinen zu geben, deren Rechtfertigung freilich nur die Erklärung der Briefe selbst gewähren kann.

§. 4. Versuch zur Lösung des Problems bei Annahme der Aechtheit der Briefe.

Wie läßt sich die oben §. 1 als das eigentliche Problem zugestandene Eigenthümlichkeit dieser Briefe, ihr damit gegebener

Abstand von den übrigen paulinischen unter der Voraussetzung ihrer Aechtheit erklären? Wir fassen vor Allem die Irrlehrer unserer Briefe ins Auge. Fragen wir zuerst, was wissen wir denn eigentlich von diesen Irrlehrern aus den Pastoralbriefen, und sehen wir dann zweitens zu, wie die Angaben darüber zu dem uns sonst in dieser Hinsicht Bekannten stimmen.

1. Was nun den ersten Punkt, die Schilderung der Irrlehrer in den Pastoralbriefen, anlangt, so ist zuzugestehen, daß es im Wesentlichen dieselben Verirrungen sind, welche uns sowohl die beiden Briefe an Timotheus als der an Titus vorführen. Indessen — ehe wir darauf weiter eingehen, muß ein Umstand hervorgehoben werden, der von der Kritik willkürlich bei Seite gesetzt wird. Es muß nehmlich, wenn ermittelt werden soll, was sich über die Irrlehrer aus den Briefen entnehmen läßt, genau festgestellt werden, welche Verirrungen die Briefe selbst als gegenwärtig bereits vorhandene, welche sie als zukünftige bezeichnen, und wiederum was sie als eine weiter verbreitete, und was sie dagegen als Verirrung Einzelner namhaft machen. Die Briefe selbst scheiden hierin sehr genau. Der Brief an Titus redet nur von einer gegenwärtig schon eingerissenen, weiter verbreiteten Verirrung. Dagegen deutet der erste Brief an Timotheus außer jener weiter verbreiteten Verirrung, in welcher wir, wie wir nachher sehen werden, eine der im Titusbriefe verwandte zu erkennen haben, deutlich auf Verirrungen hin, die von dieser allgemeineren zu unterscheiden sind. So werden 1, 20 Hymenäus und Alexandros als solche genannt, welche am Glauben Schiffbruch gelitten haben und bis zur Blasphemie gekommen, aber eben darum auch aus der Kirche ausgeschlossen worden sind. Sie sind offenbar nicht auf eine Stufe mit denen zu setzen, denen Tim. nach 1, 3 ff. entgegentreten soll; denn diese sammt ihren Anhängern sind innerhalb der Kirche. Weiter redet die Stelle 4, 1 von Erscheinungen, die noch bevorstehen, obwohl sich die Anfänge derselben bereits zu zeigen beginnen. Man wird also was hier von *διδασκαλίαι δαιμονίων* von *κωλύειν γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων* gesagt wird, nicht ohne Weiteres als ein Charakteristikum der von dem Apostel als gegenwärtig bekämpften, weiter verbreiteten Verirrung hinstellen können. Denn es wäre doch in der That höchst seltsam, wenn der Verfasser Kenn-

zeichen der Irrlehrer, die sich an den bereits vorhandenen ebenso finden, wie die μῦθοι und γενεαλογίαι, in der Weise als künftigen Irrlehrern zugehörig darstellen würde. Dieselbe Scheidung zwischen Gegenwart und Zukunft finden wir auch im zweiten Brief an Timotheus. Auf jene bereits vorhandene, weiter verbreitete Verirrung wird mit denselben Ausdrücken hingewiesen, wie im ersten Brief an Timotheus und in dem an Titus. Dagegen werden 2, 17. f., ähnlich wie 1 Tim. 1, 19. 20, einzelne Personen, Hymenäus und Philetus, wieder ausdrücklich namhaft gemacht, und zwar als solche, an denen man sehen kann, wohin das leere Geschwätz, die βέβηλοι κενοφωνίαι, führt. Von ihnen wird gesagt, daß sie von der Wahrheit so weit abgeirrt sind, daß sie behaupten: die Auferstehung sey schon geschehen. Ist es nun nicht reine Willkür, wenn man, was hier von Einigen, die allerdings jener allgemeineren Verkehrtheit der κενοφωνίαι zugethan waren, als besondere Folge ihres unheiligen leeren Geredes namhaft gemacht wird, sofort auf jene allgemeiner verbreitete Richtung, leeren Streitfragen nachzuhängen, überträgt, und es als ein allgemeines Kriterium der in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer bezeichnet? Ebenso haben wir auch in diesem Briefe eine bestimmte Hinweisung auf Zukünftiges 3, 1 ff.; wobei aber gleichfalls eine Bezugnahme auf die Gegenwart stattfindet 3, 6—9. 13. Allein die an dieser Stelle als bereits gegenwärtig geschilderten Verführer dürfen so wenig als die 2, 17 Genannten nun sofort wieder mit allen denen in Eins zusammengeworfen werden, von deren ματαιολογία, μῦθοι, γενεαλογίαι, ζητήσεις etc. sonst die Rede ist. Die Charakteristik derselben zeigt deutlich, daß sie eine besondere Classe ausmachen, obwohl sie der Gesinnung nach (3, 8) mit den sonst genannten zusammenfallen. Ebenso deutet die Stelle 4, 3 mit Bestimmtheit auf die Zukunft; jedoch hat diese Stelle bei ihrer Allgemeinheit hier weiter keine Bedeutung.

Die Kritik hat diese in den Briefen selbst gezogenen Scheidelinien ohne Weiteres verwischt. Es mögen die Briefe von Gegenwärtigem oder Zukünftigem, von Verirrungen Einzelner oder von einer weiter verbreiteten Verkehrtheit reden, sie faßt Alles als Züge eines und desselben Bildes zusammen, das uns die Gnosis des zweiten Jahrhunderts vor die Augen stellt. Aber warum,

fragt man doch gewiß mit Recht, macht denn der Verfasser eine solche Scheidung? Wenn die Behauptung, die Auferstehung sey schon geschehen, ebenso wohl wie die *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* ein charakteristischer Zug der marcionitischen Gnosis ist, wozu dann diese Darstellung, die diesen Irrthum nicht als einen allgemeinen Zug der bekämpften Richtung, sondern nur als besondere Verirrung Einzelner erscheinen läßt? Gegenüber diesem Verfahren der Kritik, das schon von der Voraussetzung ausgeht, daß sie es mit dem Erzeugniß eines Pseudapostels zu thun habe, der, um sich nicht zu verrathen, von der Gegenwart als von einem Zukünftigen redet (warum er was der ganzen von ihm bekämpften Richtung gemein war als specielle Verirrung Einzelner hinstellt, sieht man gleichwohl nicht ein), gegenüber diesem willkürlichen, schon von der Voraussetzung der Unächtheit ausgehenden Verfahren derselben haben wir die vom Verfasser gezogenen Scheidelinien wahrzunehmen und geltend zu machen; und wir behaupten demnach, die oben als specielle Verirrungen namhaft gemachten Irrthümer, theils Einzelnen oder einer bestimmten Classe von Irrlehrern zukommend, theils in ihrer vollen Ausbildung erst der Zukunft angehörig, müssen vor Allem als etwas Specielles anerkannt und dürfen nicht ohne Weiteres in die Charakteristik der den Briefen nach damals weit verbreiteten Verirrung mit aufgenommen werden.

Worin bestand nun diese? In dem Briefe an Titus, wo nur diese Eine zum Vorschein kommt, wird sie bezeichnet 1, 10 mit *εἰσὶ πολλοὶ καὶ ἀνυπότακτοι ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς*. Ihr Inhalt 1, 14 wird mit den Worten *Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων κτλ.* benannt; als Grund derselben unsittliche Gesinnung 1, 15. 16 angegeben; 3, 9 endlich wird sie durch *μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς κτλ.* charakterisirt, und diese Dinge als *ἀνωφελεῖς* und *μάταιοι* bezeichnet. Titus selbst wird gewarnt, sich auf dieselben einzulassen, und ihm zur Pflicht gemacht, dieser Verirrung gegenüber an der *ὑγιαίνουσα διδασκαλία*, d. h. an der Lehre, die zur Gottseligkeit führt, festzuhalten, und was ihr ziemt zur Geltung zu bringen. Wir sprechen es als ein Ergebniß der exegetischen Untersuchung, auf die wir verweisen, ohne Weiteres aus: die in dem Briefe an den Titus

bekämpfte Verirrung erscheint durchweg nicht als eigentliche Irrlehre; es findet sich nichts vom Gegensatz dogmatisch wahrer und falscher Lehre; vielmehr ist es der Gegensatz eines auf sittlich unfruchtbare Dinge gerichteten Erkennens und der διδ. ὑγιαίνουσα, der uns hier überall entgegentritt. Die ganze Art, wie hier die Richtung der Gegner charakterisirt wird, wie ihr gegenüber alles Gewicht auf christlich-sittlichen Wandel gelegt, wie Titus selbst vor der Beschäftigung mit ihr gewarnt wird, Bezeichnungen wie ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι — kurz der ganze Inhalt des Briefes belehrt uns, daß es sich nicht um dogmatische Gegensätze, um eigentliche Irrlehre, sondern daß es sich um Verkehrtheiten sowohl theoretischer wie praktischer Art handelt, die namentlich von Judenchristen (aber nicht von den gewöhnlichen judaistischen Gegnern) ausgehend zu denken sind, und die an sich nicht principiell dem Glauben zuwiderliefen, aber leicht zum Abfall vom Glauben führen konnten. Anders aber ist es auch in den beiden Briefen an Timotheus nicht, was die s. g. weit verbreitete Irrlehre anlangt, die hier zu finden seyn soll, abgesehen von den speciellen Irrlehren, zu welchen Einige von dieser allgemeinen Richtung aus gelangt sind. Gleich der erste Ausdruck für die Verirrung ἑτεροδιδασκαλεῖν bezeichnet wie 6, 3 beweist, wo er durch μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις . . . καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ erklärt wird, nicht etwa eigentliche Irrlehre, sondern genau dieselbe Verirrung, wie im Briefe an Titus. So finden wir auch weiter 1, 4 die μῦθοι und die γενεαλογίαι wieder, mit dem Zusatz ἀπέραντοι, dann die ζητήσεις; und auch hier wird ähnlich wie dort getadelt, daß die μῦθοι und γενεαλογίαι nur Streitfragen erregen, aber nicht auf die Heilsthatsachen Gottes hinweisen, und daß sie darum nicht den Glauben und die aus ihr hervorgehende Liebe befördern 1, 5. Dieselbe Grundgesinnung der Verführer wird hier wie dort genannt 1, 6: Mangel an gutem Gewissen und Glauben. Wie dort auch hier der Ausdruck ματαιολογία 1, 6. Ebenso auch hier ein Geltendmachen gesetzlicher Vorschriften 1, 7 ff. So auch hier der Gegensatz der διδ. ὑγιαίνουσα 1, 10. Vor den βέβηλοι und γραώδεις μῦθοι wird hier 4, 7 Tim., wie dort Titus, für seine eigene Person gewarnt, im Gegensatz dazu wieder die praktische Seite des Christenthums hervorgehoben. Von

der Stelle 6, 3 f. war schon oben die Rede; wir bemerken hier nur noch, wie im Gegensatz zur ὑγιαίν. διδ. das Treiben der Gegner als ein νοσεῖν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας ἐξ ὧν γίνεται φθόνος, ἔρις κτλ. dargestellt, und 6, 5 auf die Gesinnung derselben (διεφθαρμένοι τὸν νοῦν), sowie auf dasselbe specielle Motiv der Gewinnsucht, wie Tit. 1, 11, hingewiesen wird. Und nochmals wird Timotheus selbst 6, 20 f. gewarnt vor den βέβηλοι κενοφωνίαι καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, wie hier die Verkehrtheit genannt wird. Stellen wir hier noch zusammen was der zweite Timotheusbrief in dieser Hinsicht darbietet. Nach 2, 14 soll Timotheus warnen vor dem λογομαχεῖν, εἰς οὐδὲν χρήσιμον κτλ. Ihm selbst wird V. 16 zugerufen: τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιΐστασο· ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσιν ἀσεβείας; und nun werden Hymenäus und Philetus als Beispiele angeführt. Kap. 2, 22 wird er zu christlichem Verhalten ermahnt und im Gegensatze dazu V. 23 gewarnt: τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι γεννῶσι μάχας; worauf dann 4, 6 f. jene oben schon angezogene Stelle folgt, in der eine Art von Menschen geschildert wird, die sich von den anderweitig Gemeinten deutlich genug unterscheidet. Schon diese einfache Zusammenstellung lehrt, daß die in diesen beiden Briefen berücksichtigte Verirrung, von einigen wenigen Stellen abgesehen, welche sich selbst als Beschreibungen besonderer Verirrungen neben jener allgemeineren geben, mit der des Briefes an den Titus in der Hauptsache zusammenfällt; und die exegetische Betrachtung führt uns auch hier zu dem Resultat: daß von keiner Irrlehre die Rede ist, sondern von Verkehrtheiten, die von dem, was der Gegenstand aller wahren Erkenntniß ist, abführen und leere Streitfragen hervorrufen, die nicht bloß sittlich ohne förderlichen Einfluß sind, ja von selbst allerhand sittliche Uebelstände mit sich führen (6, 4), sondern auch leicht zu dem gänzlichen Abfall vom Glauben führen können, wie das gewisse Beispiele erkennen lassen. Der Beweis hierfür kann hier nicht weiter gegeben werden; die Auslegung hat ihn zu geben. Wir verweisen hier nur noch auf Schleiermacher's zustimmende Bemerkungen a. a. O. S. 83 ff.

Dagegen versuchen wir hier die Art dieser Verirrung noch bestimmter zu bezeichnen, um dann die Frage anzuknüpfen,

ob eine solche Verirrung für die apostolische Zeit etwas Undenkbares sey. Es kann als ausgemacht betrachtet werden, daß diese Verirrungen jüdischer Art waren. Dafür spricht Tit. 1, 10 *μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς*, 1, 14 *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* und *ἐντολαὶ ἀνθρώπων κτλ.* vgl. mit V. 15; dafür 1 Tim. 1, 7 *θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι.* Von den 1, 4 und 4, 7 vorkommenden *μῦθοι* wissen wir es aus dem Titusbriefe, daß sie jüdischer Abkunft waren. Auch 1 Tim. 6, 5, vgl. mit Tit. 1, 11, weist darauf hin. Aber fügen wir auch gleich hinzu: es sind nicht die gewöhnlichen judaistischen Gegner, mit denen es hier der Apostel zu thun hat; selbst an den Stellen, wo es am ersten noch so scheinen könnte, Tit. 1, 14 *ἐντολαὶ ἀνθρώπων*, womit 3, 9 *μάχαι νομικαί* zu vgl. ist, und vor Allem 1 Tim. 1, 6 ff. ist dieß nicht der Fall. Wohl gingen die Forderungen, welche diese Gesetzeslehrer stellten, auf den alttestamentlichen *νόμος* zurück; aber was sie wollten war nicht jene Geltendmachung des Gesetzes, wie wir sie etwa aus dem Galaterbriefe kennen. Schleiermacher hatte meiner Ueberzeugung nach vollkommen Recht, indem er nachwies, daß die Art der Polemik 1, 7—11 gegen jene bekannten Judenchristen keineswegs der sonstigen Art des Apostels gemäß sey, daß gerade das Wesentlichste hier fehlen würde; und Baumgarten's Behauptung, daß dieß V. 12—17 nachgetragen werde, giebt sich von selbst als bloßer Nothbehelf zu erkennen. Vgl. die Auslegung. Und wie wenig sonst diese Ansicht einen Halt hat, läßt sich aus der oben gegebenen Zusammenstellung dessen entnehmen, was zur Charakteristik und zur Widerlegung der eingerissenen Verirrung gesagt wird. Es stimmt dazu nicht der Gegensatz der *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* oder der *ἀλήθεια ἡ κατ' εὐσέβειαν* oder *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία*, was immer auf dasselbe hinausläuft. Das kann nur im Gegensatze zu einem Treiben gesagt seyn, das keine Frucht sittlichen Wandels hervorbringt. Es stimmt hierzu das Bild vom *νοσεῖν* und *ὑγιαίνειν ἐν πίστει* nicht, ferner nicht die stehende Bezeichnung dieses Treibens als eines unnützen, leeren, unfruchtbaren; ebenso wenig die beständige Hinweisung auf die sittliche Verkommenheit derer, von denen diese Richtung ausgeht, und endlich ebenso wenig die wiederholte Hinweisung darauf, wie aus diesem Treiben so leicht ein gänzlicher Abfall vom Glauben hervorgehe, und

die wiederholte Warnung, daß Titus und Timotheus sich auf diese profanen, thörichten Streitfragen nicht einlassen sollen. Dieß Alles läßt sich mit voller Sicherheit aus unseren Briefen entnehmen; schwierig aber wird die Untersuchung, sobald man versucht, diese im Allgemeinen so bestimmt gehaltene Zeichnung der Verirrungen nun weiter zu verfolgen und nach dem bestimmten Inhalt derselben zu fragen. Die meisten Bezeichnungen in dieser Hinsicht geben uns nur den Begriff eines leeren Geschwätzes, eines unfruchtbaren Streites um Dinge, die sittlich ohne Frucht, wie ohne alles höhere religiöse Interesse sind. So die Bezeichnungen *ματαιολόγοι, ματαιολογία* — *διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ* — *ζητήσεις, μωραὶ ζητήσεις* — *ἔρεις* — *ἑτεροδιδασκαλεῖν* — *λογομαχεῖν, λογομαχίαι* — *παραδιατριβαί* — *κενοφωνίαι*. So bestimmt durch diese Ausdrücke an sich, wie ihre näheren Bestimmungen an den betreffenden Stellen der Charakter der in Frage stehenden Verirrung im Allgemeinen bezeichnet wird, so unbrauchbar sind sie, um den speciellen Inhalt derselben daraus zu entnehmen. Dagegen finden wir aber auch speciellere Bezeichnungen, die, wie es scheint, uns den gewünschten Aufschluß geben können. Es sind dieß die Bezeichnungen *ἐντολαὶ ἀνθρώπων κτλ.* Tit. 1, 14, *μάχαι νομικαί* 3, 9, womit zu vgl. *νομοδιδάσκαλοι* 1 Tim. 1, 7 ff. Sie sagen uns wenigstens soviel, daß jene thörichten Streitfragen einen Anknüpfungspunkt im alttestamentlichen Gesetz suchten, daß man den Unterschied von rein und unrein geltend machte (Tit. 1, 15), und selbst auch von dem Sittengesetz des A. T. eine verkehrte Anwendung machte 1 Tim. 1, 6. Vgl. was oben hierüber bereits bemerkt wurde und die Auslegung. Forderungen einer vermeintlich höheren Sittlichkeit, als die gemein-christliche zu seyn schien, ascetische Vorschriften waren es, die man auf Grund des A. T. geltend machte. Für noch wichtiger aber betrachtet man die Bezeichnungen des Inhalts der Verirrung, die wir an *μῦθοι* 1 Tim. 1, 4, *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι*, Tit. 1, 14, *βέβηλοι καὶ γραώδεις μῦθοι* 1 Tim. 4, 7, ferner an *γενεαλογίαι* Tit. 3, 9, *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* 1 Tim. 1, 4 haben, und wohin man auch die *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* 1 Tim. 6, 20 rechnet. Sie weisen allerdings, namentlich *γενεαλογίαι ἀπέραντοι*, auf etwas Specielles hin. Allein da es uns an allen anderweitigen

Nachrichten über die in diesen Briefen bekämpften Verirrungen fehlt, so konnte nicht ausbleiben, daß diese Bezeichnungen auf die verschiedenartigsten geschichtlichen Erscheinungen bezogen wurden. Man hat, indem man der nächsten Bedeutung des Wortes treu blieb, an Geschlechtsregister, namentlich auch an Geschlechtsregister des Messias gedacht. Man hat heidnische Theogonien, Ableitungen der kabbalistischen Sephiroth, oder essenische Genealogien von Engeln, oder allegorisirende Genealogien wie bei Philo, endlich gnostische Emanationsreihen der Geister, worauf Tertullian und Irenäus hindeuten*), verstanden; wobei dann die Einen nur erst die losen stoffartigen Anfänge der späteren Gnosis gemeint wissen wollen, die Anderen eben diese Gnosis selbst mit ihren Emanationsreihen bezeichnet finden. Vgl. bei de Wette S. 11.

Was läßt sich, muß hier vor Allem gefragt werden, als eigentlich exegetisches Ergebniß betrachten? Die Worte μῦθοι und γενεαλογίαι an sich, wie nach ihrem sonstigen neutestamentlichen Gebrauch 2 Petr. 1, 16; 2 Tim. 4, 4; Hebr. 7, 6, sind unschwer zu bestimmen. Unter jenen haben wir bloße Erdichtungen im Gegensatz der gewissen Wahrheit [ob Geschichten bloß oder auch Lehren, kann uns hier gleichviel gelten**)], unter diesen zunächst Geschlechtsregister zu verstehen. Vgl. die Auslegung. (Daß der letztere Ausdruck für Emanationsreihen von Geistern sehr wohl gebraucht werden konnte, wenn an solche überhaupt zu denken ist, soll damit nicht geläugnet werden.) Ferner sagt uns das Beiwort Ἰουδαϊκοί zu μῦθοι, daß diese jüdischer Abkunft, die Beiwörter βέβηλοι und γραώδεις, daß diese Mythen profan und abgeschmackt waren, das Beiwort zu γενεαλογίαι, nehmlich ἀπέραντοι, daß diese Untersuchungen ins Endlose sich fortspinnen ließen. Zu beachten ist ferner die Zusammengehörigkeit der μῦθοι und γενεαλογίαι. Vergleicht man Tit. 1, 14 mit 3, 8, so erkennt man, da es beide Male auf

*) Tert. contra Valent. 3: dubitabitne has esse fabulas et genealogias, quas Paulus ap. damnare praevenit? De praesc. haeret. cap. 33. Iren. adv. haer. libr. I. praef.

**) Theodoret versteht die δευτέρωσις, die Ἰουδαϊκὴ ἑρμηνεία darunter womit auch Ignat. ep. ad Magn. c. 8 zu vergleichen. Man vgl. auch zu 1 Tim. 4, 7.

eine summarische Bezeichnung der herrschenden Verkehrtheiten ankommt, daß an ersterer Stelle die μῦθοι die γενεαλογίαι ebenso mit einschließen, wie an der zweiten, wo bloß γενεαλογίαι steht, an die Mythen zugleich zu denken ist. An der Stelle 1 Tim. 1, 4 steht beides neben einander, und αἵτινες wird dort dem Sinne nach jedenfalls auf μῦθοι, über die sonst nichts gesagt wäre, mit bezogen werden müssen. So werden wir wohl nicht falsch urtheilen, daß beides Hand in Hand ging. Aber auch die Gesetzesstreitigkeiten sind immer damit eng verbunden Tit. 1, 14; 3, 9; 1 Tim. 1, 3. 6 ff., so daß wir uns in der Ansicht bestärkt finden müssen, es sey überhaupt von jüdischen Verkehrtheiten die Rede, die in dem A. T. Anknüpfungspunkte suchten, und alttestamentliche Genealogien, die durch Mythen ausgeschmückt wurden, sowie gesetzliche aus dem A. T. hergeleitete Vorschriften für solche darboten, welche ein höheres Erkennen und eine höhere Heiligkeit suchten, gerade weil es ihnen an der rechten Erkenntniß und rechten Sittlichkeit fehlte. In dieser Vermuthung werden wir weiter bestärkt, wenn wir den Context der Stellen, in denen jene Bezeichnungen vorkommen, wie die allgemeine Schilderung der fraglichen Verirrungen in den Briefen ins Auge fassen. Die Auslegung hat zu zeigen, daß weder Tit. 1, 14, noch 3, 8, und ebenso wenig 1 Tim. 1, 3 ff.; 4, 7 von eigentlicher Irrlehre die Rede sey, daß die μῦθοι und γενεαλογίαι nicht unter diesen Gesichtspunkt, sondern nur unter den eines thörichten, sittlich unfruchtbaren, möglicher Weise vom Glauben ganz abführenden Treibens gestellt werden. Und eben dieß ergiebt sich mir auch so klar und überzeugend, wie oben schon bemerkt wurde, aus dem Gesammtinhalt der Briefe, daß ich aus rein exegetischen Gründen der in neuester Zeit so allgemein in Aufnahme gekommenen Ansicht nicht beipflichten kann, daß wir bei den μῦθοι und γενεαλογίαι an Fiktionen über die Geisterwelt und gnostische Pneumatologien zu denken haben*).

*) Schleiermacher (S. 83) sagt von den γενεαλ. zu 1 Tim. 1, 4: „Sie werden nicht einmal als etwas „dem Christenthum Zuwiderlaufendes, sondern nur als etwas Unnützes und Verfängliches dargestellt." Zu Tit. 3, 9: „Sie sind durch den Zusammenhang so bestimmt, daß es Niemandem auch nur einfallen könnte, an Abstammung gnostischer Aeonen zu denken. (S. 84.)

Diese Ansicht hat ihren Entstehungsgrund nicht sowohl in dem, was die Briefe uns sagen, als in der nahe liegenden Parallele des Colosserbriefes. Aber man vergleiche nur die Art, wie unsere Briefe die in ihnen vorkommende Verirrung behandeln, mit der Art des Colosserbriefes. Selbst so weit die Verirrung gesetzlicher Art ist, weicht die Polemik unserer Briefe augenscheinlich von der des Colosserbriefes weit ab. Es findet sich in ihnen — darin muß ich Dr. Baur vollkommen beipflichten — nicht, wie im Colosserbriefe, die Hinweisung auf den untergeordneten Standpunkt des Judenthums und den höheren des Christenthums. „Die Irrlehrer zu Colossä" — so urtheilt Baur mit Recht — „mußten den gewöhnlichen Judaisten ungleich näher stehen als den Irrlehrern, mit welchen es die Pastoralbriefe zu thun haben." Vollends aber in Hinsicht auf die μῦθοι und γενεαλογίαι findet sich in den Pastoralbriefen auch gar nichts, was uns an die Polemik des Apostels in dem Colosserbrief erinnerte. Man kann freilich nicht verlangen, daß der Apostel denselben Irrthum immer mit denselben Waffen bekämpfe; aber daß die Briefe nichts, auch gar nichts von der Art enthalten, wie dort der Apostel dem Engelwesen entgegentritt, muß doch jedem Unbefangenen auffallen, zumal wenn die Verirrung bereits so weit gediehen seyn soll, daß förmliche Genealogien der Engel aufgestellt wurden, was nur im Zusammenhange mit einem weit ausgesponnenen Theosophem gedacht werden kann. Kommt doch von Genealogien oder etwas dem Aehnlichen keine Spur dort vor, und selbst in Hinsicht auf die Essener, mit welchen man die colossische Irrlehre in Zusammenhang bringt, läßt sich etwas Derartiges nicht nachweisen. (Vgl. Schleiermacher S. 85. Baur, die s. g. Past. S. 11.) Wie sollen wir uns vorstellen, daß der Apostel gegen eine solche Verirrung, die wir uns doch nothwendig in einem inneren Zusammenhange mit der Gnosis des zweiten Jahrhunderts denken müßten, und die demnach nichts so gar Unschuldiges und Unverfängliches gewesen seyn könnte — daß er ihr gegenüber nichts Anderes zu sagen hat, als was solche Bezeichnungen, wie leeres Geschwätz, unnütze Streitfragen, Wortgefecht u. dgl., enthalten? Sollen wir ihm so wenig Geistesblick zutrauen, daß er einer Verirrung, welche die Anfänge der gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts so deutlich in sich

trug, nicht mehr auf den Grund gesehen und sich damit begnügt habe, auf die sittliche Verkommenheit der Urheber dieser Richtung, auf ihre Gewinnsucht, auf die übeln Folgen solcher Streitfragen, sofern sie Haß, Streit u. s. w. erregen, hinzuweisen? Wie wenig sagend wäre da der Gegensatz der ὑγιαίνουσα διδασκαλία, wie wenig das Uebel in der Wurzel angegriffen, indem die sittliche Seite des Christenthums betont wird, wobei der Irrthum selbst unangetastet bleibt! Nein — so lange wir daran festhalten, daß Paulus der Verfasser dieser Briefe sey, müssen wir auch das annehmen, daß er seiner sonstigen Weise, das Uebel an der Wurzel anzugreifen, der Lüge, wie sie den tiefsten Grund der Verirrung bildet, die entsprechende Wahrheit entgegenzustellen, auch hier treu geblieben sey *). Dann aber kann jene Verirrung, um die es sich hier handelt, nicht eigentlich Irrlehre, sondern nur das gewesen seyn, als was sie sich selbst nach der Charakteristik des Apostels zu erkennen giebt, ein unnützes, auf leere unfruchtbare Dinge gerichtetes Erkennen ohne Kraft der Gottseligkeit; dem gegenüber nichts Besseres gesagt werden konnte, als daß man sich einfach dieses unnützen Treibens entschlagen und seinen Sinn auf die Dinge richten solle, von denen eine Kraft der Gottseligkeit ausgehe; man laufe sonst Gefahr, vom Glauben ganz abzukommen, indem das Herz über diesen Dingen austrockne, wie das bei Mehrern schon der Fall gewesen sey. Da war es ganz am Ort, auf die sittliche und religiöse Verkommenheit der Menschen hinzuweisen, die ihre geheime Weisheit für Geld an den Mann zu bringen suchten; aber nicht nöthig, deren Abgeschmacktheiten zu widerlegen. Es ist die Ansicht, die wir hier vertheidigen, bekanntlich eine sehr alte. Schon Chrysostomus trägt sie, wenn auch nicht ausschließlich, vor, dann Theodoret, Oekumenius, Theophylakt u. A.; weiterhin namentlich Schöttgen, Wolf; dann Storr, Flatt, Wegscheider, Leo; nur daß sie in der Bestimmung des Zweckes, zu welchem diese Genealogien dienen

*) Schleiermacher S. 86: „Der Gnostiker, die man hier gesucht hat, erwähne ich nicht erst; denn es ist zu einleuchtend, daß Paulus wenigstens ernstlicher gegen sie geredet haben würde, als diese beiläufige Erwähnung thut." Die Schwierigkeit, die er in der Bezeichnung ἑτεροδιδασκαλία findet, hebt sich durch die Vergleichung von I. 6, 3 von selbst.

sollten, verschiedener Meinung sind. Von großem Gewicht aber ist es mir, daß auch Neander (a. a. O. I. S. 545) in Ansehung des Briefes an Titus erklärt: „Der Ausdruck γενεαλ. des Briefes an Titus, ohne weitere Bestimmungen und in dem Zusammenhange, in welchem er sich befindet, läßt nichts der Art (nehmlich eine Emanationslehre) vermuthen, sondern wir werden eher bewogen, an die gewöhnlichen jüdischen Genealogien zu denken, wenn gleich wir nicht genauer bestimmen können, zu welchem Zweck diese gebraucht wurden." Unter μῦθοι aber seyen rabbinische Mährchen zu verstehen, sey es daß diese aus einer rabbinischen Ueberlieferung oder aus willkürlichen Deutungen des A. T. abgeleitet wurden. Nun ist aber die Zusammenstimmung der Briefe an Timotheus mit dem an Titus hinsichtlich dieser Art von Verkehrtheit (die specielleren Irrthümer, die dort vorkommen, abgerechnet), wie wir gesehen haben, so groß, die Behandlung des Gegenstandes hier und dort so übereinstimmend, daß ich mit Zuversicht zu behaupten wage, wenn hier im Briefe an Titus die Genealogien jüdische Geschlechtsregister bedeuten, so können sie unmöglich dort etwas Anderes bedeuten sollen; ganz abgesehen davon, daß, wie bereits bemerkt, die Polemik des Apostels in den Briefen an Timotheus unzweckmäßig erscheint, wenn wir an gnostische Emanationsreihen zu denken haben. Einen weiteren Gewährsmann meiner Ansicht habe ich an Dähne (Theol. Studien u. Krit. 1833. S. 1008), der gleichfalls Genealogien im eigentlichen Sinne, und zwar allegorisirende wie bei Philo, verstanden wissen will. Vollkommen sehe ich mich endlich zu meiner Freude in Uebereinstimmung mit dem gelehrten Thiersch, der in seiner öfter genannten Schrift (Versuch zur Herstellung rc. S. 274) sich also erklärt: „Jene Genealogien müssen Genealogien jüdischer Familien und mit den ihnen zur Seite stehenden γραώδεις μῦθοι und spitzfindigen Gesetzesfragen Gegenstand angelegentlicher Beschäftigung und Controverse unter den Judenchristen gewesen seyn. Eine Annahme, die durch den Zusammenhang gefordert ist, und deren historische Unzulässigkeit und Undenkbarkeit erst gezeigt werden müßte." — Aber warum sind denn die meisten Neueren von dieser so nahe liegenden und alten Auffassung abgegangen? Von Schleiermacher's zustimmendem Urtheil ist schon die Rede gewesen. Vergleicht man Mack, Matthies,

de Wette, Neander, welche alle an Pneumatologien, ähnlich den späteren gnostischen, denken, so vernimmt man hauptsächlich den Einwand, daß Untersuchungen in der von uns angegebenen Art unter Heidenchristen keinen Eingang finden konnten. (Neander a. a. O. S. 541.) Der Herr selbst, bemerkt Mack weiter (S. 141), habe die Juden wegen ihrer Beschäftigung mit den Genealogien nicht getadelt; warum sollte sie der Apostel für so gefährlich, ja gerade für einen Gegensatz der ächten Lehre gehalten haben? (Letzteres eine exegetisch durchaus unhaltbare Ansicht.) „Kurz, die Genealogien in dem eben besprochenen Sinn," erklärt Matthies, „berühren den christlichen Ideen- und Sittenkreis viel zu wenig, als daß sie zum Gegenstand besonderer Warnung hätten werden können" (S. 166). Allein bei diesen Einwendungen kommt die von den Auslegern zugestandene innige Verbindung der *γενεαλογίαι* mit den *μῦθοι* und *μάχαι νομικαί* und *νομοδιδάσκαλοι* viel zu wenig in Betracht. Schon diese Verbindung lehrt uns, daß nicht einfach an Anfertigung von Stammbäumen für jüdische Familien zu denken ist. Man übersieht weiter, daß mit diesen Dingen eine Geheimnißkrämerei getrieben wurde, daß sie als eine höhere Weisheit und Mittel höherer sittlicher Vollendung angepriesen und für Geld an den Mann gebracht wurden (Tit. 1, 11; 1 Tim. 6, 5). Das alles paßt nicht auf *γενεαλογίαι*, wenn nur die einfache Anfertigung jüdischer Geschlechtstafeln damit bezeichnet seyn soll. Vielmehr eine tiefere Gnosis (die *ψευδώνυμος γνῶσις*, vor der 1 Tim. 6, 20 gewarnt wird) sollte auch damit erschlossen werden. Dann kann aber das Interesse der Heidenchristen dafür ebenso wenig auffallen als die Warnung, die an Titus und Timotheus gerichtet wird. Zudem muß auch noch bemerkt werden, daß man die Einwirkung dieser Dinge auf die christlichen Gemeinden nicht als zu mächtig annehmen darf, was namentlich in Beziehung auf den ersten Brief an Timotheus geschieht; denn der Brief selbst (1, 3 *ἵνα παραγγείλῃς τισὶ κτλ.*) giebt uns dazu kein Recht, soweit er die Verkehrtheit bespricht, die er mit dem Briefe an Titus gemein hat; und was auf Creta ausreichte, die von dem Apostel bekämpfte Verirrung zu bewirken, reicht auch im ersten Briefe an Timotheus hin. Das Einzige, was man unserer Ansicht zum Vorwurf machen könnte, ist, daß sie geschichtlich nicht in dem Maße, als man

wünschen möchte, begründet werden kann. Aber so weit wie jene Ansicht von gnostischen Emanationsreihen läßt auch sie sich nachweisen. Philo's allegorische Behandlung der mosaischen Genealogien bietet uns etwas Analoges, auf das wir uns mit noch mehr Recht berufen, als die gegenüberstehende Ansicht auf die colossische Irrlehre provocirt. Vgl. Böttger a. a. O. S. 142. Und weiterhin finden wir ebenso gut wie jene Ansicht in den gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts Belege einer gnostischen Behandlung der Genealogien (vgl. Baur a. a. O. S. 14), für die wir die Data unserer Briefe mit ebenso viel Recht als Vermittelungsglieder ansprechen könnten, als jene Ansicht in ihren Emanationsreihen die Keime der späteren Gnosis erblickt. Aber die Behandlung der Verkehrtheit in unseren Briefen als bloßen Geschwätzes u. s. w. muß uns abhalten, solche spätere Erscheinungen hier herbeizuziehen. Sie liegen zu weit ab von dem, was wir hier haben. Darauf wird es vor Allem ankommen, ob die gegebene Ansicht exegetisch begründet ist. In diesem Falle aber kann dann für die Richtigkeit dieser Ansicht, die sich auf Gegenstände einer Zeit bezieht, aus der wir wenige und in dem bestimmten Betreffe gar keine weiteren Dokumente haben, nicht als Kriterium aufgestellt werden, daß sie historisch nachgewiesen werde. Die allgemeine Voraussetzung für Verirrungen der Art — wir denken nicht bloß an die γενεαλογίαι, sondern auch an die μῦθοι u. s. w. — läßt sich hinlänglich erweisen, daß es nehmlich vor dem Hervorbrechen der Gnosis im zweiten Jahrhundert bereits eine jüdische, wie eine jüdisch-christliche Gnosis gab. In ersterer Hinsicht wüßten wir auf Niemand zu verweisen, der das schlagender nachgewiesen hätte, als Dr. Baur in seinem Werke über die christliche Gnosis (S. 36—68). Vgl. §. 3. Namentlich kommt hier auch die Kabbala in Betracht, deren Elemente, wie zugestanden wird, in jener Zeit bereits vorhanden waren. Aber auch in Beziehung auf jüdisch-christliche Gnosis macht Dr. Baur solche Zugeständnisse, daß die Existenz derselben vor dem zweiten Jahrhundert nur als etwas ganz Naturgemäßes erscheinen kann. So wenn er z. B. (a. a. O. S. 50) behauptet, daß das Christenthum überall, wo es mit dieser speculativen Religionsphilosophie zusammentraf, sogleich auch in ihren Kreis hineingezogen werden mußte u. dgl.,

vgl. bei Böttger S. 175. 208 ff. 213. Nicht bloß die Judenchristen des Römerbriefes verrathen nach Baur eine dualistische Weltanschauung; der beste Beleg für das Vorhandenseyn einer jüdisch-christlichen Gnosis bleibt immer der Colosserbrief mit seiner *φιλοσοφία*. An ihn reihen sich dann die beiden Briefe an Timotheus, und zwar nicht bloß sofern sie von jenen bisher geschilderten Verkehrtheiten reden, sondern uns zugleich die Anfänge der späteren Gnosis in verschiedener Richtung vor Augen stellen, mit ausdrücklicher Hinweisung auf die Zukunft, auf welche diese Erscheinungen der Gegenwart hindeuten. Hierher gehören die oben bereits angeführten Stellen 1 Tim. 1, 19. 20; 2 Tim. 2, 16—18; 1 Tim. 4, 1 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff. Die erste giebt uns keine nähern Kennzeichen der gemeinten Verirrung; die zweite jedoch deutet offenbar auf eine spiritualistische Richtung hin. Die dritte der angeführten Stellen läßt deutlich die ascetische Grundform, die letzte endlich die unsittlich-antinomistische Richtung erkennen, welche sich mit der Magie verband. Wie sich die Spuren dieser Gnosis weiter durch die übrigen Briefe des N. T. verfolgen lassen, darüber vgl. Thiersch a. a. O. S. 236 ff. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche S. 320 ff. Neander a. a. O. II. S. 621 ff., 638 ff.

Wir werden auf die Frage, ob diese an einzelnen Stellen der beiden Timotheusbriefe hervortretenden gnostischen Verirrungen theils spiritualistisch-ascetischer, theils antinomistischer Art für die Zeit des Apostels undenkbar seyen, bei der Erörterung jener Stellen zurückkommen. Hier sey nur ein Punkt noch zur Sprache gebracht, dessen Gewicht auch Dr. Baur vollkommen anerkennt: es ist die Stelle Apgsch. 20, 29. 30, wo der Apostel Paulus zu den nach Milet beschiedenen Presbytern der ephesinischen Gemeinde die Worte spricht: *Ἐγὼ οἶδα τοῦτο, ὅτι εἰςελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου· καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾷν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν.* „Nur Einen Haltpunkt," so spricht sich Dr. Baur aus, „könnte, wie mir scheint, die Vertheidigung des apostolischen Ursprungs der Pastoralbriefe . . . noch finden. Ich meine die Abschiedsrede . . . Hier sehen wir ja schon den Blick des Apostels auf dieselben Verhältnisse gerichtet, die uns in den Pasto-

ralbriefen nur in ihrer bestimmteren Gestalt entgegentreten . . . und zwar sieht er die Gefahr nicht in sehr weiter Ferne von sich. **Allein** dieser ganzen Abschiedsrede sieht man es doch, wie ich wenigstens über sie urtheilen muß, gar zu deutlich an, daß sie post eventum geschrieben ist . . . . Gerade sie scheint mir sogar, selbst wenn ich von ihrem Charakter einer post eventum geschriebenen Rede hinwegsehe, einer der schlagendsten Beweise gegen die Aechtheit unserer Briefe zu seyn." „Es läßt sich nicht denken, daß der Apostel die ganze Sorge der Bekämpfung der Irrlehrer von sich weg . . . . so ganz auf jene Vorsteher der ephesinischen Gemeinde übertragen . . . haben sollte, wenn er doch wirklich nachher in den Fall gekommen wäre, diesem Gegenstande hauptsächlich drei besondere Briefe zu widmen." „Gesetzt aber auch, daß hierin der Apostel sich getäuscht habe, so lasse sich kein Zeitpunkt denken für die Abfassung der Briefe, wenn sie als apostolische mit der Abschiedsrede in Miletus auf irgend eine Weise in Einklang gebracht werden müssen" (a. a. O. S. 92 ff.). In Beziehung auf dieses kritische Bedenken mag hier auf Neander I. S. 475 f. und Böttger a. a. O. S. 216 ff. verwiesen werden. Der Bestimmtheit, mit der Paulus damals schon sein künftiges Schicksal vorausgesehen haben soll, kann man mit Recht das *μὴ εἰδώς* Apgsch. 20, 22 entgegenstellen. Daß er die Sorge für die Gemeinde, im Hinblick auf die drohenden Gefahren, den Presbytern als Hirten der Heerde, so wie er thut, ans Herz legt, kann doch keine ernstliche Schwierigkeit machen. Die einzige wirkliche Schwierigkeit aber, daß der Apostel den Pastoralbriefen zufolge doch nochmals nach Ephesus gekommen seyn müßte, während es nach dieser Abschiedsrede scheint, der Apostel nehme für immer Abschied, kann uns nur dazu bewegen anzunehmen, das *οἶδα* des Apostels sey nicht im ganzen Umfange erfüllt worden (vgl. unten). So lange die Aechtheit dieser Abschiedsrede feststeht, haben wir nach Dr. Baur's eigenem Zugeständniß den nöthigen Haltpunkt für die häretischen Erscheinungen unserer Briefe. Sie stellen sich als die nächste Erfüllung dieser denkwürdigen Abschiedsworte dar, selbst auf eine noch gefahrvollere Zukunft hinweisend, die nach dem Zeugniß der späteren Briefe des N. T. und namentlich der Apokalypse nicht ausgeblieben ist.

Ich glaube am Schlusse dieser Erörterung über die Irrlehrer der Pastoralbriefe den Lesern noch Olshausen's Ansicht schuldig zu seyn, da er sich selbst in der Einleitung zu dem Colosserbriefe darauf bezieht, und gebe sie nach den mir vorliegenden Notizen. „Es muß nachgewiesen werden," bemerkt er, „wie in der apostolischen Zeit solche Irrlehren denkbar sind. Schon im Römerbrief Kap. 14 finden wir eine merkwürdige Beschreibung von judaisirenden Ascetikern." Auch in dem ersten Brief an die Corinther versteht Olshausen unter den *οἱ τοῦ Χριστοῦ* eine gnostische Partei. Weiter beruft er sich auf den Colosserbrief. „So verwandt diese Irrlehrer des Colosserbriefes," fährt er darauf fort, „mit denen in den Pastoralbriefen sind, so zeigt sich doch eine bedeutende Differenz. Die colossischen hatten eine falsche Vorstellung von der Person Christi, an dessen Seite sie Engel stellten, denen sie auch eine Art von Verehrung widmeten 2, 18. Hiernach hielt es Paulus für seine Aufgabe, im Briefe an die Colosser die Lehre von der göttlichen Natur Christi darzuthun 1, 15 ff. Dergleichen findet sich bei den Häretikern in den Pastoralbriefen gar nicht. Vielmehr finden wir bei diesen Zweifel an der wahren Menschheit Christi. Nach jener Vorstellung nehmlich, daß die Materie, *ὕλη*, der Grund der Sünde sey, scheinen diese eine Vereinigung Christi des Sohnes Gottes mit einem groben menschlichen Leibe für unstatthaft gehalten zu haben, wie die späteren Doketen. Paulus hebt in den Briefen die Menschheit Christi immer hervor 1 Tim. 2, 5; 3, 16; 2 Tim. 2, 8. Ganz dasselbe finden wir 1 Joh. Eine weitere gnostische Richtung treffen wir im zweiten Petribrief und in dem Judä an, womit auch die Apokalypse übereinstimmt, wo Menschen beschrieben werden, die von gnostischen Principien aus zu einer schrankenlosen sittlichen Laxheit herabsanken. Nach diesen Zeugnissen müssen wir sagen, daß die Pastoralbriefe in der Schilderung der Häretiker nichts Abweichendes enthalten; vielmehr zeigt sich, daß im N. T. selbst bereits die Keime aller jener Richtungen sich vorfinden, die im zweiten Jahrhundert zu Sekten wurden. Müssen wir demnach Baur's Ansicht als gänzlich unstatthaft zurückweisen, so entsteht noch die schwierige Frage, aus welchem Einflusse wir die Entstehung dieser Irrlehren ableiten sollen. Zunächst aus judaisirendem Einfluß; und zwar

bietet sich hier ein dreifacher Weg dar. Nehmlich 1) könnten wir diesen Einfluß herleiten aus der Sekte der Essäer und Therapeuten, oder 2) von den Ebioniten, oder 3) vom kabbalistischen Grundgebiete.“ Olshausen macht nun gegen die erste Annahme die Abgeschlossenheit dieser Sekten geltend. Wolle man annehmen, daß zwar keine Essener, aber doch ein gewisser allgemeiner essenischer Einfluß auch in weiteren Kreisen verbreitet war, so wäre dagegen weniger einzuwenden; in dieser Form aber falle die Annahme fast zusammen mit dem Einflusse 2) der Ebioniten. Gegen diesen Einfluß streitet nach Olshausen die über die Ehe 1 Tim. 4, 3 ausgesprochene Ansicht. Es bleibe uns nur der dritte Weg übrig, daß wir diese Irrlehren aus jüdisch-kabbalistischen Ideen abzuleiten suchen, welchen Vitringa, Grotius, Wolf, Schöttgen, Herder, Kleuker, Schneckenburger (Studien rc. 1832), Osiander (über die Col. Irrlehrer. Tüb. Zeitschr. 1836), Steiger (Col. S. 90), Baumgarten (gegen Baur S. 170 ff.) bereits betreten haben. Für die Irrlehre im Colosserbriefe wie in den Pastoralbriefen scheine die Kabbala das anregende Princip gewesen zu seyn. Daß sich diese Anregung different ausbilden konnte, erkläre sich leicht, wenn man erwäge, daß die Principien einer verschiedenen Auslegung fähig waren. „Damals war noch ein gährungsvolles Wogen in den Principien; namentlich zeigt sich das in der Ascese, indem die völligsten Extreme aus denselben Principien hervorgingen. So sehr das Eheverbot und das Cölibat dem jüdischen Geiste zuwider waren, so konnte sich doch dieß sehr leicht ausbilden, wenn man annahm, daß die Materie böse sey. Und schon bei den Therapeuten finden wir Annäherungen daran. Philo II, 633. Jos. Antt. XVIII, 1, 5. Bell. J. II, 8, 2. Plin. H. N. V, 15.“ Was nun insbesondere die *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* anlangt, so stimmt hier Olshausen der Ansicht der meisten Neueren bei, und versteht demnach unter *μῦθοι* Erzählungen über die Aeonen, unter dem letzteren Ausdruck Emanationsreihen derselben.

Fassen wir nun das Ergebniß dieser Untersuchung in Beziehung auf die Aechtheit der Briefe zusammen, so werden wir sagen dürfen: gerade das, was man als die weitverbreitete Irrlehre der Pastoralbriefe zu bezeichnen pflegt, tritt, genau zugesehen, nicht einmal als eigentliche Irrlehre auf, sondern als ein un-

nützes, von Judenchristen insonderheit ausgehendes Treiben, dessen geschichtliche Möglichkeit so lange nicht wird geläugnet werden können, als das Vorhandenseyn einer jüdischen Gnosis in jener Zeit im Allgemeinen zugegeben werden muß. Aber auch für eigentlich häretische Erscheinungen gnostischer Art finden wir auf neutestamentlichem Gebiet bereits so viele vorangehende wie nachfolgende Spuren, daß ein Vorkommen derselben an mehren Stellen der beiden Timotheusbriefe nicht im Mindesten auffallen kann; und es wird nur noch darauf ankommen, in Betreff dieser wirklich häretischen Erscheinungen nachzuweisen, wie nahe geschichtliche Analogien für dieselben liegen; wie denn überhaupt in Ansehung des Einzelnen hiermit auf die Erklärung der betreffenden Stellen verwiesen seyn soll. Die oben noch angeführten Ansichten über die γενεαλογίαι, sowie die Ansicht Buxtorf's, daß conclusiones, oder Harduin's, daß Etymologien zu verstehen seyen, halte ich nicht für nöthig, noch ausdrücklich zu widerlegen, da sie sammt und sonders als aufgegeben betrachtet werden können. Das Nöthige haben Heydenreich, Mack und Matthies an den betreffenden Stellen dagegen erinnert.

2. Wir wenden uns zu dem zweiten Punkte, den die Kritik als Angriffspunkt gegen die Aechtheit der Briefe benutzt, die kirchlichen Institutionen, wie sie in den Pastoralbriefen erscheinen. Hier dürfte jedoch die §. 3 gegebene kritische Erörterung, durch welche zu zeigen versucht wurde, daß die in unseren Briefen vorkommende Gemeindeordnung nachweislich apostolisch sey und vollkommen mit den sonstigen Spuren derselben im N. T. harmonire, für unseren Zweck genügen. Es ist dort auch nachgewiesen worden, wie die behauptete hierarchische Tendenz der Briefe eine reine Fiction sey, schon darum, weil die Verfassung, auf welche sie dringen, die ursprüngliche ist, somit der Vorwurf hierarchischer Tendenz diese Verfassung von Haus aus treffen müßte; hauptsächlich aber erweise sich die Grundlosigkeit dieser Behauptung bei der Vergleichung derjenigen Erzeugnisse des zweiten Jahrhunderts, denen solch eine Tendenz wirklich zu Grunde liege.

Wir wollen hier nur noch auf einige Merkmale aufmerksam machen, welche die in den Briefen vorkommenden kirchlichen Institutionen als der apostolischen Zeit angehörig rechtfertigen,

und die Annahme einer späteren Abfassung der Briefe widerlegen. Hierher rechne ich nicht nur die schon oben besprochene, auch von gegnerischer Seite vollkommen zugestandene Identität des Amtes, das sowohl mit πρεσβύτερος als ἐπίσκοπος bezeichnet wird, das gänzliche Fehlen der Auszeichnung eines Einzelnen (Neander a. a. O. I. 254), ein Umstand, der allein schon hinreicht eine Abfassung der Briefe im zweiten Jahrhundert, und zwar in hierarchischer Tendenz, als eine Undenkbarkeit erscheinen zu lassen (vgl. §. 3). Ich rechne weiter auch hierher das Fehlen des Diakonats im Briefe an den Titus. Man sieht nicht ein, wie ein Verfasser des zweiten Jahrhunderts gerade hier dazu gekommen wäre, von dem διάκονος zu schweigen, während er den Gegenstand im ersten Briefe an Timotheus so angelegentlich bespricht. Die feststehenden kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit würden ihn sicherlich bewogen haben, hier, wo es sich um Begründung der Gemeindeordnung handelte, dieses von der apostolischen Zeit ebenso gut überkommenen Amtes zu gedenken. Dagegen ist uns das Fehlen des Diakonats unter der Voraussetzung der Aechtheit nicht nur erklärlich, sondern auch ein bedeutsames Zeichen, das uns tief in die Natur dieses Amtes in seinem Unterschiede von dem Amt des Presbyters hineinblicken läßt. Das Diakonat nehmlich steht, wie an den betreffenden Stellen gezeigt werden soll, keineswegs auf gleicher Stufe mit jenem Amte. Durch ein nicht in der Natur kirchlicher Ordnung und Leitung liegendes Bedürfniß hervorgerufen, kommt es im Briefe an den Titus, wo es sich um die einfache Herstellung eines kirchlichen Verbandes handelt, gar nicht in Betracht. Wie anders in dem ersten Brief an den Timotheus, wo es sich nicht erst um Einführung eines gemeindlichen Verbandes handelt, sondern darum, daß alle bestehende Ordnung im rechten Sinn gehandhabt werde! Zeigt sich in dem allen deutlich der primitive Charakter apostolischer Gemeindeorganisation, so lassen sich auch zugleich Züge auffinden, die diesem primitiven Charakter treu bleibend, dennoch zugleich die spätere Zeit apostolischen Wirkens, in welche diese Briefe fallen, erkennen lassen; so daß sich unsere Briefe, wie in Ansehung der Irrlehre, so auch hierin in die Mitte der in diesen Kreis gehörenden neutestamentlichen Erscheinungen hineinstellen. Die Kritik hat freilich die Art, wie von

den Aemtern und deren Besetzung gehandelt wird, charakteristisch für eine nachapostolische Zeit finden wollen, so das *ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς*, das Hervorheben sittlicher Eigenschaften überhaupt als Erfordernisse der Anstellung, insbesondere noch das *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*, *νεόφυτος* u. dgl. Wir können in alle dem (vgl. die Auslegung) nichts nothwendig Nachapostolisches erkennen; wohl aber müssen wir es als die deutlichen Kriterien einer späteren apostolischen Zeit ansprechen. Sowohl in dem Briefe an Titus, als in denen an Timotheus, müssen wir sagen, ist ein längerer christlicher Bestand vorauszusetzen; von dieser Voraussetzung aus lasse sich aber auch alles dieß vollkommen begreifen und geschichtlich rechtfertigen. Außerdem läßt uns noch insbesondere das Zurücktreten der *χαρίσματα* die spätere Zeit erkennen; auch hierin giebt sich deutlich der längere christliche Bestand kund. Die mächtige Bewegung der Geister, welche der Eintritt des Christenthums hervorgerufen hat, hat bereits einen stetigeren Charakter angenommen; die Verhältnisse consolidiren sich; neben dem freien Walten des Geistes in den Charismen tritt das Amt in seiner Bedeutsamkeit hervor. Und namentlich ist es hier noch ein Zug, der unsere Beachtung verdient, und auf welchen Neander in derselben Absicht schon aufmerksam gemacht hat (a. a. O. I. S. 263 ff.). Es wird nehmlich in dem ersten Brief an Tim. 2, 2; 5, 17; Tit. 1, 9 von dem Presbyter auch Lehrfähigkeit gefordert. „Erst später," sagt Neander mit Recht, „da das reine Evangelium mit den Gegensätzen mannichfacher Irrlehren . . . zu kämpfen hatte — wie dieß insbesondere in der letzten Zeit der Wirksamkeit des Apostels Paulus der Fall war — erst in diesem kritischen Zeitpunkte hielt es derselbe für nothwendig, die Aemter der Gemeindelehrer (soll es ein eigentliches Amt dafür, getrennt von dem des *ἐπίσκοπος*, gegeben haben?) und der Gemeindevorsteher mehr mit einander zu verbinden und dafür zu sorgen, daß gleich solche Gemeindevorsteher angestellt wurden, welche fähig waren, durch ihren Lehrvortrag die Gemeinde vor der Gefahr der Ansteckung der Irrlehren zu schützen, auch Andere in der reinen Lehre zu befestigen und die Gegner derselben zu widerlegen Tit. 1, 9; und er hält daher diejenigen Presbyteren, welche auch in der Verwaltung des Lehramtes arbeiteten, für besonders achtungswerth. Wem fiele nicht auch

hierbei jene für die Irrlehrer der Pastoralbriefe so entscheidende Stelle Apgsch. 20, 28 ff. ein, wo der Apostel die Abwehr der drohenden Verführung den Presbytern zur Pflicht macht? Dr. Baur hat dieses Moment, trotz seines gegnerischen Standpunktes, richtig gewürdigt (Past. S. 92). Und so sey denn auch das noch bemerkt, daß wie in Ansehung der Irrlehrer uns die Apokalypse auf neutestamentlichem Gebiet den weiteren Fortschritt vor Augen stellt, so auch hierin. „Wenn nun aber Johannes in der Apokalypse seinen Brief an den ἄγγελος richtet, so ist ersichtlich, daß in jeder dieser Gemeinden Einer vorzüglich der Aelteste gewesen ist, so daß sich in zweifacher Weise bereits die nachapostolische Verfassung eingeleitet hatte, was die Stellung des ἐπίσκοπος zum πρεσβυτήριον anlangt, und was die Zusammenordnung von Gemeinden um einen Mittelpunkt" (Worte aus der Zeitschr. für Prot. und Kirche. März 1849. S. 144 ff.). So sehen wir also, wie auch hierin die Pastoralbriefe der geschichtlichen Stelle, die ihnen, wenn sie ächt sind, angewiesen werden muß (Baur a. a. O. S. 93), vollkommen in ihrem Inhalte entsprechen und dadurch ihre Aechtheit verbürgen.

Aber dieß angelegentliche Reden von Verfassung lasse sich dem Apostel nicht zutrauen, wendet man ein. Freilich wem die Verfassung, die so angelegentlich besprochen wird, den Sieg des judenchristlich-petrinischen Elements über das christlich-paulinische verräth, muß so urtheilen und den angeblichen Mangel kirchlicher Organisation im Geist und Charakter des paulinischen Christenthums tief begründet finden; wir haben (§. 3) keinen Grund dazu. Uns stellt sich diese ganze Frage einfach dahin: konnte überhaupt jemals dem Apostel Paulus gemeindliche Ordnung und Leitung Gegenstand angelegentlicher Fürsorge werden? Oder bestimmter noch: dürfen wir dem Apostel zutrauen, daß er die Bedeutung kirchlicher Organisation für den Bestand der christlichen Kirche erkannt und gewürdigt habe? Wenn aber das, so wundern wir uns über die Angelegentlichkeit nicht, mit welcher er in unseren Briefen die kirchlichen Institutionen behandelt. Aber warum, fragt man, dringt der Apostel mit solchem Ernst und Nachdruck gerade in diesen Briefen auf kirchliche Institutionen? Den Zusammenhang der Häresie mit der Ausbil-

dung der Verfassung zugegeben, sey gerade das das Auffallende, daß in anderen Briefen, wo der Apostel gleichfalls Häresie bekämpft, dieser Punkt nicht hervorgehoben werde, weder in den Corintherbriefen, noch in dem Briefe an die Galater. Es bleibe also den Vertheidigern der Aechtheit noch immer ein specielles Bedürfniß nachzuweisen. Wir bemerken dagegen, daß diese Argumentation sich nur durch Verwerfung der Stelle Apgsch. 20, 17 ff. halten kann. „Hier sehen wir ja schon (nach Baur a. a. O. S. 92) den Blick des Apostels auf dieselben Verhältnisse gerichtet, die uns in den Pastoralbriefen in ihrer bestimmten Gestalt entgegentreten . . . Der kräftigste Schutz und Widerstand gegen diese der Kirche drohende Gefahr wird, wie in den Pastoralbriefen, von den Vorstehern der Gemeinde erwartet . . . und in dieser Absicht hauptsächlich, ihnen vor seinem Scheiden aus dem Kreise seines bisherigen Wirkens diese Sorge aufs Angelegentlichste ans Herz zu legen, berief sie der Apostel zu sich nach Miletus. Diese Rede scheint demnach den deutlichsten Beweis davon zu geben, daß eben das, was Hauptinhalt und Hauptzweck der Pastoralbriefe ist, schon dem damaligen Gesichtskreise des Apostels ganz nahe lag.“ So Dr. Baur. Wir wüßten dem nichts mehr beizufügen; wir erinnern nur noch an Apgsch. 14, 23, wo uns die Einsetzung von Presbytern durch den Apostel erzählt wird. Aber nicht bloß das lehrt uns jene Stelle, daß dem Apostel auch außerhalb der Pastoralbriefe die gemeindliche Verfassung Gegenstand der angelegentlichsten Sorge ist; sondern sie kann uns auch lehren, warum in den Pastoralbriefen dieser Gegenstand so in den Vordergrund tritt. Dr. Baur selbst hat es, ohne es zu wollen, angedeutet in obigen Worten: daß der Apostel vor seinem Scheiden aus dem Kreise seines bisherigen Wirkens diese Sorge den Vorstehern aufs Angelegentlichste ans Herz lege; und weiter damit, daß er sagt: daß es eine der Kirche drohende Gefahr gewesen sey, gegen die er hier wie in den Pastoralbriefen den kräftigsten Schutz und Widerstand von den Vorstehern erwartet. Wir haben oben schon berührt, daß das Amt erst dann seine volle Bedeutung und Wirksamkeit gewinnen konnte, wenn die Verhältnisse sich zu consolidiren angefangen hatten. Was konnten die Aemter, die ihre Macht lediglich auf den Gehorsam des Glaubens gründeten,

ausrichten, so lange der Glaube selbst, wie in dem Briefe an die Galater, noch nicht in den Herzen fest gegründet, der ganze christliche Bestand in Frage gestellt war, oder wenn, wie in den Corintherbriefen, die Gemeinde von Spaltungen zerrissen war, die das apostolische Ansehen des Apostels gefährdeten? Damit war ja eben das Princip selbst, auf dessen Anerkennung alle Wirksamkeit der vom Apostel bestellten Vorsteher beruhte, angetastet. Die Gemeinde in Galatien mußte erst zum Gehorsam des Glaubens zurückgeführt, die Parteiungen der corinthischen Gemeinde erst gehoben werden, wenn von einem Einflusse des Amtes irgend die Rede seyn sollte. So begreifen wir, warum in diesen Briefen von den Aemtern weiter keine Rede ist. Ganz anders ist es, wenn einer bereits bestehenden christlich, paulinisch-christlich seyn wollenden Gemeinde Gefahr der Verführung droht. Hier ist der Grund der Anerkennung, den die Wirksamkeit des Amtes voraussetzt, bereits vorhanden. Da ist es natürlich, wenn der Apostel den kräftigsten Schutz gegen diese der Kirche drohende Gefahr von den Vorstehern der Gemeinde erwartet. Von wem anders sollte er denn erwartet werden? Wozu gab es denn das Amt des Presbyters, wenn es hierzu nicht dienen sollte? Die von Irrlehren der Kirche drohende Gefahr ist es also hier in der Apgsch. wie in den Pastoralbriefen (im zweiten Briefe an Timotheus findet sich begreiflicher Weise dergleichen nicht), welche den Apostel veranlaßt, so angelegentlich von kirchlicher Verfassung zu reden: denn auch in dem Briefe an Titus finden wir im Wesentlichen dieselben Verhältnisse. Es ist hier zwar noch keine Gemeinde in Form einer solchen vorhanden; aber es bedarf nur, daß die vorhandenen Elemente gesammelt und um das Amt vereinigt werden, um eine christliche, paulinisch-christliche Gemeinde zu bilden. Und wenn auch nicht von eigentlicher Irrlehre der neu entstehenden Gemeinde bereits im Voraus Gefahr droht, so doch von einem ungesunden Treiben, dem die künftigen Vorsteher ebensowohl mit gesunder Lehre entgegenzutreten haben, als der Irrlehre mit der Wahrheit. Wäre, wie viele Ausleger meinen, das Christenthum auf Creta bei Abfassung des Briefes judaistisch, etwa in der Weise, wie im Briefe an die Galater sich zeigt, gefährdet gewesen, so würde sicherlich der Apostel vor Allem auf die Bekämpfung dieser judaistischen

Richtung hingearbeitet haben, um erst Christen zu gewinnen, ehe er ihnen eine Verfassung geben wollte. Doch es kommt noch ein anderer Umstand in Betracht, auf den Dr. Baur gleichfalls hingewiesen hat. Vor seinem Scheiden aus dem Kreise seines bisherigen Wirkens, und eben weil er scheidet τὰ συναντήσοντα μὴ εἰδώς, legt der Apostel den ephesinischen Vorstehern den Widerstand gegen die drohende Gefahr so ans Herz. „Kann die Aechtheit dieser Briefe, wie die gründlichsten Vertheidiger derselben annehmen, nur durch die Voraussetzung einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus gerettet werden" (Baur a. a. O. S. 93), und fallen sie demnach sämmtlich in die letzte Zeit seines Wirkens, so haben wir hierin ein weiteres die in Rede stehende Erscheinung erklärendes Moment. Wie der Apostel bei seinem Scheiden von der ephesinischen Gemeinde deren Schutz und Bewahrung den Presbytern zur Pflicht macht, so tritt uns in diesen letzten Briefen des Apostels vor der Zeit seines völligen Abscheidens eine die Zukunft umfassende, von der eigenen Person und einzelnen Persönlichkeiten auf das Amt und deren Träger überhaupt sich hinrichtende Fürsorge vor die Augen. Und beachtenswerth ist es, daß gerade in dem Briefe an die Philipper, dem letzten von allen, die Pastoralbriefe abgerechnet, die ἐπίσκοποι und διάκονοι genannt werden, wenn gleich der Apostel sein Anliegen in Betreff dieser Gemeinde bei der innigen Liebe, mit der er alle Glieder derselben umfaßt (1, 3. 7. 8; 4, 21), nicht bloß den Vorstehern, sondern allen ohne Unterschied ans Herz legt. Und nun lasse man den geschichtlichen Rahmen, in welchen die Briefe an Titus und der erste an Timotheus sich selbst stellen, wenn auch nur als Voraussetzung einmal gelten, so wüßte ich in der That nicht, was gegen das Hervortreten der kirchlichen Aemter in diesen Briefen auszusetzen seyn sollte. Ist Titus in Creta und Timotheus in Ephesus mit der Ordnung und Leitung der Gemeinde beauftragt, so begreift sich von selbst, warum gerade in diesen Briefen so viel und so angelegentlich von kirchlicher Verfassung die Rede ist; und nur dann könnte mit Grund etwas dagegen eingewandt werden, wenn man auf andere Briefe des Apostels verweisen könnte, bei denen eine ähnliche Veranlassung zur Besprechung kirchlicher Verfassung gegeben war. So löst sich uns auch hier das Befremdliche

(§. 1) dieser Erscheinung in ein durch die Berücksichtigung der Verhältnisse und die Vergleichung des anderwärts Gegebenen vollkommen Begreifliches auf.

3. Was die dritte der obigen kritischen Instanzen, die Abfassungszeit der Briefe, anlangt, so ist §. 3 nachgewiesen worden, daß für die Unterbringung derselben noch immer ein Raum übrig bleibe, dessen geschichtliches Daseyn wir nicht erst um der Pastoralbriefe willen postuliren — wie denn Hug eine zweite römische Gefangenschaft annimmt, ohne die Pastoralbriefe in den damit gewonnenen Zeitraum zu verlegen — für das wir vielmehr Andeutungen neutestamentlicher Stellen und ein geschichtliches Zeugniß aus früher nachapostolischer Zeit aufzuweisen vermögen. Es wird sich weiter in der speciellen Einleitung zu den einzelnen Briefen ergeben, daß weder bei dem Briefe an Titus, noch bei den anderen beiden die Annahme der Abfassung derselben in dem von der Apostelgeschichte und den übrigen Briefen umfaßten Zeitraum haltbar ist. Aus diesen beiden Prämissen folgt von selbst, daß wir die Briefe, so lange wir sie als ächt betrachten, nur in den Zeitraum zwischen der ersten römischen Gefangenschaft und der zweiten, oder in diese selbst verlegen können. In die Zeit zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft fallen der Brief an Titus und der erste an Timotheus; in die Zeit der zweiten Gefangenschaft der zweite an Timotheus. Wir stellen hier nur die Ergebnisse der Untersuchung über die einzelnen Briefe kurz zusammen, weil wir in der Harmonie der Data der einzelnen Briefe unter sich, wie mit dem sonst Bekannten ein Zeugniß für unsere Annahme über die Abfassungszeit der Briefe und eben damit ein weiteres für deren Aechtheit zu erblicken glauben. Der Brief an Titus belehrt uns, daß der Apostel nach der von uns vorausgesetzten Befreiung aus der ersten Gefangenschaft (nach Hug's Berechnung im Jahre 64) vor Ausbruch der Neronischen Verfolgung in Creta gewesen ist, hier den Titus zurückgelassen und demselben den Auftrag gegeben hat, zu ihm nach Nikopolis zu kommen, wo er den Winter zuzubringen vorhabe. Müssen wir die Befreiung aus der römischen Gefangenschaft jedenfalls in die erste Hälfte des Jahres — gleichviel welches, vgl. Hug II. S. 276 — verlegen, so ergiebt sich, von da an gerechnet, für den Aufenthalt des Titus auf Creta der passende Zeit-

raum von mindestens einem halben Jahre bis zum Winter; vorausgesetzt, daß der Apostel nach seiner Befreiung zuerst nach Creta gekommen ist. Ohne sein Werk zum Abschluß zu führen (Tit. 1, 5), eilt er weiter; und wir wissen über den weiteren Weg desselben aus dem Briefe nur soviel, daß wir den Apostel mit Einbruch des Winters in Nikopolis (welches gemeint sey, sagt uns der Brief nicht) zu suchen haben. Wie glücklich reihen sich nun hieran die Angaben der beiden Timotheusbriefe! Nicht auf dem Wege vom Abendlande ins Morgenland, sondern umgekehrt vom Morgenlande ins Abendland treffen wir den Apostel. Wir finden ihn nach den Angaben des ersten Briefes auf dem Wege von Kleinasien nach Macedonien 1, 3 (ob er selbst mit Timotheus in Ephesus gewesen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen), jedoch in der Hoffnung, nach Ephesus noch zurückzukommen; aus den Angaben des zweiten Briefes erfahren wir, daß er (wir lassen Milet dahingestellt) über Troas, wo er Effekten zurückgelassen, was mit der in dem ersten Briefe ausgesprochenen Absicht, von Macedonien aus nach Ephesus zurückzukommen, vollkommen zusammenstimmt, nach Macedonien, von da nach Griechenland (Corinth) gereist sey, und sich bei Abfassung des Briefes wieder in Rom als Gefangener befinde. Erinnern wir uns nun, daß der Apostel dem Titusbriefe zufolge in Nikopolis zu überwintern gedachte, so stimmen nicht bloß die Zeitverhältnisse — denn daß der Apostel in Kleinasien wie in Creta weiter zu kommen eilte, lehrt uns der erste Brief an Timotheus — sondern es paßt auch die Ortsangabe Nikopolis vollkommen in diese Reiseroute, wenn wir an das Nikopolis in Epirus denken, wohin der Apostel sich mit einbrechendem Winter begiebt, um, sobald die See wieder offen ist, mit Anfang des Frühjahrs seine Reise nach Rom fortzusetzen. Wir erinnern uns dabei an 1 Cor. 16, 6, wo der Apostel in Corinth zu überwintern gedenkt, um von da nach Jerusalem (Apgsch. 19, 21), und zwar zur See (Apgsch. 20, 3) zu reisen. Und auch in dem Umstand zeigt sich die Zusammenstimmung, daß Titus (vgl. 2 Tim. 4, 10) wirklich mit dem Apostel in Rom war. Wir wollen diese Uebereinstimmung nicht zu hoch anschlagen, als ob sie an sich einen Beweis bilden sollte; aber beachtenswerth ist es doch jedenfalls, wie leicht und natürlich hier Alles zusammen-

stimmt. Nicht weniger empfehlend für unsere Annahme ist auch die Harmonie mit anderweitigen Angaben. Wir wissen aus dem Briefe an die Philipper 1, 25—27; 2, 24 und dem an Philemon V. 22, daß der Apostel gegen Ende seiner zweijährigen römischen Gefangenschaft die Absicht hatte, sowohl nach Macedonien als nach Kleinasien zu kommen. Ist der Apostel je freigekommen, so können wir es uns nicht anders denken, als daß er in diese Gegenden vor Allem gekommen sey. In unseren Briefen finden wir ihn wirklich dort; und bedeutsam kann hier auch noch der Umstand erscheinen, daß die Absicht seines Aufenthalts in Kleinasien nicht bloß Ephesus gegolten zu haben scheint — die Worte 1 Tim. 1, 3 lassen sich ohne die Annahme, daß Paulus in Ephesus gewesen, vollkommen verstehen; und warum beauftragt er sonst den Timotheus mit der Abwehr der Irrlehre und der Leitung der Gemeinde? — sondern auch, wie uns der Brief an Philemon vermuthen läßt, der Gegend, wohin dieser Brief bestimmt war. Und die Unterschrift des Briefes ἀπὸ Λαοδικείας, die auf Tradition zu beruhen scheint, sofern sie in dem Briefe selbst gar keinen Anhaltepunkt hat, führt eben darauf. Bei unserer Annahme kann auch der Besuch des Apostels auf Creta durch seine Reise nach Rom, auf welcher er Creta berührte (Apgsch. 27, 7) — und wie natürlich wäre es, bei dieser Gelegenheit erwähnt zu finden, daß der Apostel hier schon früher das Evangelium verkündigt habe, wenn dieß der Fall gewesen wäre — veranlaßt erscheinen. Und selbst für die Eile, mit welcher er diese ganze Reise über Creta durch Kleinasien, Macedonien, Griechenland ausführte, ließe sich eine Veranlassung denken, nehmlich die Röm. 15, 24 so bestimmt ausgesprochene Absicht des Apostels, nach Spanien zu gehen. So stimmt auch, daß Markus, der nach Col. 4, 10 nach Kleinasien gegangen ist, jetzt mit Timotheus, der von Rom aus in der letzten Zeit nach Philippi gehen sollte und von dort leicht nach Ephesus gekommen seyn kann, wieder nach Rom zu dem Apostel kommen soll, 2 Tim. 4, 11. Das Weitere ist in der speciellen Einleitung der einzelnen Briefe nachzusehen. Wir haben diese einzelnen Data nicht als ebenso viele einzelne Beweise für unsern Zweck angeführt, sondern nur in der Absicht, zu zeigen, wie gut Alles bei unserer Annahme sich zusammenfügt, indem ebensowohl die drei Briefe eine in sich harmonische

Vorstellung von der Reise des Apostels gewähren, als auch das anderweitig Bekannte sich als geschichtliche Voraussetzung für die Angaben der Briefe darstellt. Aber auch der sonstige Inhalt, wie die Form unserer Briefe lassen sich kaum begreifen, wenn man von einer anderen Annahme über die Abfassungszeit der Briefe ausgeht. Wir haben in ersterer Hinsicht oben die Bemerkung gemacht, wie in mehrfacher Weise uns der Charakter einer späteren, ja der spätesten Zeit des Apostels entgegentrete, wie namentlich auch was die Pastoralbriefe sowohl über die Irrlehrer, als auch über die kirchlichen Institutionen enthalten, uns auf die späteste Zeit der Wirksamkeit des Apostels hinweise; wie die Angaben über beide Erscheinungen diesen ihre Stelle inmitten der Verhältnisse anweisen, die uns die früheren Briefe des Apostels und die spätesten Briefe des N. T., namentlich die Apokalypse, vor Augen stellen; worüber wir auf das oben Gesagte hier nur verweisen. Nur Eines müssen wir noch hervorheben, worauf wir bei dieser kritischen Frage das Hauptgewicht legen. Nicht bloß einer späteren Zeit als die übrigen paulinischen Briefe wollen die unserigen ihrem Hauptinhalte nach angehören, sondern auch nach Inhalt und Form und nach letzterer zumal ein und derselben Zeit. Die neuesten Kritiker haben das viel richtiger erkannt als neueste Vertheidiger der Aechtheit. „Die gleichen oder ähnlichen polemischen Beziehungen und der eigenthümliche Sprachgebrauch dieser Briefe nöthigen den Vertheidiger zu der Annahme, sie seyen alle ungefähr zu gleicher Zeit geschrieben," bemerkt de Wette mit vollem Recht (S. 118). Und ebenso urtheilt auch Dr. Baur, daß die Aechtheit der Briefe nur durch Voraussetzung einer zweiten römischen Gefangenschaft gerettet werden könnte (S. 93 u. a.). Wäre es der Inhalt der Briefe allein, so möchte man immer noch sagen: es sey doch keineswegs so undenkbar, daß dieselben Verirrungen, die später in Ephesus vorkommen, sich mehrere Jahre vorher bereits auf Creta gezeigt haben; auch habe der Apostel bei dem Briefe nach Creta ebensowohl Veranlassung gehabt, von den Presbytern zu reden, wie nachmals im Briefe an den Timotheus; und auch die sittlichen Ermahnungen, welche im Zusammenhang mit der Heterodidaskalie stehen, erklärten sich aus eben dem Zusammenhang. So allgemein ausgesprochen läßt sich das recht wohl sagen und

hören. Aber man vergleiche nur einmal die Briefe unter sich, und dann sie insgesammt mit den übrigen Briefen des Apostels. Welch eine Uebereinstimmung einerseits, und welcher Abstand andererseits! Etwa gleichzeitig mit dem Brief an Titus und dem ersten an Timotheus sollte der Römerbrief geschrieben seyn? Und zwischen diesen beiden und dem letzten an Timotheus sollten die Briefe an die Ephesier, die Colosser und an Philemon verfaßt seyn, wie Matthies annimmt? Setzt doch, wie Matthies selbst treffend erkannt hat (S. 592), der zweite Brief an Timotheus ganz andere Verhältnisse voraus, als der erste, und zeigt eine andere Tendenz — woher denn dann die Uebereinstimmung? De Wette hat die dankenswerthe Mühe auf sich genommen (S. 116 f.), eine übersichtliche Zusammenstellung des den Pastoralbriefen eigenthümlichen Sprachgebrauchs zu geben. Man sehe sich diese Menge eigenthümlicher Formeln und Wörter, von denen viele zugleich eigenthümliche Begriffe ausdrücken, einmal darauf an, wie man sich diese Erscheinung erklären will, wenn die Briefe nicht in Einer Zeit geschrieben sind, und eine Anzahl anderer Briefe zwischen ihnen sich einschiebt, die nichts von dieser Eigenthümlichkeit an sich haben. Und nicht bloß die einzelnen Ausdrücke sind es, die hier in Betracht kommen, diese gemeinsame Eigenthümlichkeit erstreckt sich auch auf die Composition, wie de Wette nachweist (S. 117), und zeigt sich endlich auch in Begriffen und Ansichten (vgl. de Wette S. 117). Wir erinnern nur an die Bezeichnung der Frömmigkeit mit *εὐσέβεια*, an die *διδασκαλία ὑγιαίνουσα* u. dgl. Diese innige Verwandtschaft der Pastoralbriefe, welche sie wie einen einzigen Brief gegenüber den anderen Briefen erscheinen läßt, erklärt sich nicht daraus allein, daß es Briefe an Privatpersonen oder an Mitlehrer sind, oder daß in allen dieselben Verhältnisse zu besprechen waren (von dem zweiten Timotheusbrief gilt das nicht einmal so ohne Weiteres): sie kann nur verstanden werden, wenn diese Briefe auch eine gleiche Abfassungszeit haben, in welcher des Apostels Gemüth von den hier ausgesprochenen Gedanken bewegt ist, und sich ihm so zu sagen ein gewisser Typus für die Betrachtung und Benennung, wie die ganze Behandlung der in den Briefen vorkommenden Gegenstände innerlich festgestellt hat, der sich auch dem zweiten Briefe an Timotheus, obwohl er sonst

in Vielem verschieden ist, in Folge dieser Gleichzeitigkeit aufgedrückt hat. Wir haben dann dieselbe Erscheinung vor uns, wie bei dem Briefe an die Ephesier, verglichen mit dem an die Colosser. Vgl. Harleß, Comm. zu dem Epheserbrief. Einl. S. 70 f. Wie aber könnte diese durchaus unerläßliche Gleichzeitigkeit anders gewonnen werden, als durch eben die Annahme über die Abfassungszeit, die sich uns von anderen Seiten her schon bewährt hat? Am nächsten hat Böttger, das Gewicht dieses Punktes erkennend, die Briefe, von der Annahme einer zweiten Gefangenschaft absehend, zusammenzurücken gewußt; aber die kritischen Operationen, die er am Texte der Briefe vorgenommen hat, werden sich hoffentlich nie der Anerkennung zu erfreuen haben; sonst wüßte ich nicht, wohin wir mit der Texteskritik in einem Decennium geriethen. Alle anderen Annahmen müssen auf diese Gleichzeitigkeit verzichten, ohne welche die innige Verwandtschaft der Briefe sich rein nicht erklären läßt. Giebt man die Befreiung aus der römischen Gefangenschaft nicht zu, so können der Brief an Titus und der erste an Timotheus, denen zufolge der Apostel frei ist, man mag sich stellen, wie man will, nur vor der Gefangennehmung des Apostels in Jerusalem geschrieben seyn; der zweite Timotheusbrief (von der Abfassung in Cäsarea nach Böttger abgesehen) erst während der römischen Gefangenschaft, man mag nun den Anfang oder das Ende derselben als Abfassungszeit betrachten. Und welch eine unüberwindliche Schwierigkeit stellt Apgsch. 20, 18 ff. dieser Annahme in allen ihren Fassungen entgegen! Wie wenig stimmt der Inhalt des ersten Timotheusbriefes zu der milesischen Abschiedsrede, wenn jener Brief verfaßt worden seyn soll, ehe diese gehalten wurde! Jedem Unbefangenen muß sich gerade umgekehrt die Sache so darstellen, daß er in dem ersten Timotheusbriefe einen Anfang der Erfüllung jener Voraussagung des Apostels erkennt. „Vor dieser Abschiedsrede können sie (die Briefe),“ urtheilt Dr. Baur, „unmöglich schon geschrieben gewesen seyn“ (S. 95); und er hat damit vollkommen Recht. „Der Apostel müßte, um sie schreiben zu können,“ fährt er fort, „aus seiner Gefangenschaft wieder frei geworden seyn, aber auch dieser Annahme widerstreitet .... die milesische Abschiedsrede aufs Bestimmteste.“ Wir haben oben bereits diesen Widerstreit ins Auge gefaßt, und da-

bei Eine Schwierigkeit zugegeben, daß nehmlich der Apostel, wenn die Pastoralbriefe ächt sind, doch noch einmal in diese Gegenden gekommen ist, während es jener Rede zufolge scheint, er nehme für immer Abschied. Wir wollen dagegen nicht geltend machen, daß aus dem ersten Timotheusbrief die Anwesenheit des Apostels gerade in Ephesus nicht hervorgeht, daß weiter seine Absicht, von Macedonien aus nach Ephesus zu kommen (1 Tim. 3, 14. 15), nicht zur Ausführung gekommen zu seyn scheint. Wir wollen vielmehr den schlimmsten Fall gelten lassen, der Apostel habe sein Vorauswissen hierin getäuscht; es seyen nachmals Verhältnisse eingetreten, die ihn trotz seines mächtigen Zuges nach dem fernsten Abendland genöthigt haben, wider Erwarten in jene Gegenden nochmals zurückzukehren; wollen wir deßhalb die Pastoralbriefe, wenn sie sonst sich uns als ächt bewähren, als unächt verwerfen? „Untrügliches Vorauswissen," bemerkt Neander dagegen (S. 476), „gehörte . . . nicht zu den Merkmalen eines ächten Apostels, und in den eigenen Worten des Paulus V. 22 liegt vielmehr das Gegentheil. Auch redet er ja auf eine ziemlich schwankende Weise von dem ihm bevorstehenden Schicksal." Vgl. auch Apgsch. 16, 7; 20, 3; 2 Cor. 1, 15; 2, 12. Man sehe sich nur die Rede genau darauf an, so wird man finden, daß sie nicht alles das besagt, was sie nach der gegnerischen Ansicht besagen soll. Weder sieht sich der Apostel schon jetzt im Geiste gebunden; das besagen die Worte δεδεμένος τῷ πνεύματι unmöglich, wie man auch τῷ πνεύματι fassen mag, ob „gebunden an den Geist," wie Meyer, oder „gebunden vom Geiste," wie Calvin, oder „gebunden hinsichtlich meines Geistes" — immer muß das δεδεμένος den Grund des πορεύομαι enthalten und kann wegen des folgenden τὰ συναντήσοντά μοι μὴ εἰδὼς πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα κτλ. (womit sich der Apostel nicht auf ein eigenes, sondern fremdes Wissen beruft) unmöglich so verstanden werden, wie Dr. Baur will: „mich im Geiste schon gebunden sehend gehe ich nach Jerusalem, nicht wissend, was mir begegnen wird, außer daß der heilige Geist durch Andere bezeugt" u. s. w. Wie sollte sich μὴ εἰδὼς und πλὴν mit dieser Auffassung vertragen! Ebenso wenig „ist er im Begriff, schon jetzt τελειῶσαι τὸν δρόμον" V. 24, sondern er erklärt nur, warum er, dem Zuge des Geistes folgend, trotz aller jener schlim-

men Voraussagungen nach Jerusalem geht; darum nehmlich, weil ihm selbst sein Leben für seine Person, in seinem Interesse (vgl. zu Phil. 1, 21) nicht so theuer ist, um nicht seinen Lauf zu vollenden, d. h. wie die folgenden Worte uns erklären: um nicht zu vollenden und hinauszuführen, was seines Amtes ist, nehmlich διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον. „Die eigene Werthhaltung meines Lebens hält mich nicht ab, meinen Lauf zu vollenden," d. h. meine Diakonie rc. — Meyer zu d. St. Also bereit, sagt er, sey er selbst sein Leben hinzugeben, wenn es zur Vollendung seines Berufes diene; aber nicht: daß er jetzt schon im Begriffe stehe zu sterben. Erst V. 25 redet der Apostel von eigenem Wissen; vorher μὴ εἰδώς. Man wird diese Worte V. 25 freilich so verstehen müssen, daß der Apostel ausspricht, er werde von allen den Anwesenden keinen mehr sehen; denn das ὑμεῖς πάντες kann unmöglich so gefaßt werden, daß der Apostel sagte, es werden nicht Alle — im Gegensatz zu Anderen — mehr sein Angesicht sehen. Der Apostel hört nicht bloß durch die Vorhersagungen des Geistes, daß Bande seiner warten; sondern auch abgesehen davon ist seine Absicht nunmehr auf Rom gerichtet (Apgsch. 19, 21; Röm. 1, 10; 15, 23), ja auf das fernste Abendland (Röm. 15, 24), μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις; wie er vor Kurzem erst vor Antritt dieser Reise, auf der wir ihn in Milet finden, nach Rom geschrieben hat. In keinem Falle also konnte er hoffen, wenn je, bald wieder in diese Gegenden zu kommen; und diesen Gedanken könnte er mit den Worten V. 25 ausgesprochen haben. Man bedenke aber noch weiter, daß wir hier eine Schwierigkeit haben, die nicht bloß die Pastoralbriefe angeht, sondern auch den Brief an die Philipper und den an Philemon, sofern beide Briefe eine Rückkehr des Apostels von Rom aus ins Morgenland in Aussicht stellen, und selbst auch den mit jenem letzteren verflochtenen Brief an die Colosser und dann auch den Brief an die Ephesier. Denn ist der Philipperbrief der letzte aus jener Gefangenschaft und nach dem an Philemon geschrieben, so steht das Versprechen Phil. 2, 24 jedenfalls in Connex mit dem Philemon V. 22 ausgesprochenen Vorhaben. Wem könnte es einfallen, diese Briefe um des οἶδα willen Apgsch. 20, 25 für unächt zu erklären? Ganz denselben Fall aber haben wir bei den Pastoralbriefen: den Vorsatz, den

er, der Apostel, dort ausspricht, sehen wir hier ausgeführt. Und ebenso wie unseren Briefen, widerstreitet also auch jenen die milesische Abschiedsrede. Ich meine, das müßte jeden, dem der Philipperbrief und der an Philemon entschieden für ächt gelten, abhalten, die Pastoralbriefe um dieses Umstandes willen preiszugeben.

Ich führe hier nur noch an, daß auch Olshausen sich dahin ausspricht, daß die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft der einzige Weg sey, auf dem die Aechtheit der Pastoralbriefe erwiesen werden könne. „Nur diese Annahme kann die großen Schwierigkeiten lösen. Diesen Fortschritt hat die kritische Frage gemacht. Diese Annahme erscheint aber nicht als leere Willkür, sondern als eine Ergänzung der apostolischen Geschichte, für welche Vieles sich aufweisen läßt, was als historische Hindeutung auf dieß Factum betrachtet werden kann und muß. Denn 1) ist die Apostelgeschichte in ihren Mittheilungen nicht vollständig; 2) schließt sie, ohne daß das Leben des Apostels abgeschlossen ist; jedenfalls also bedarf sie einer Ergänzung; 3) hat die ganze Mittheilung über die Anklage Pauli den Schein gar nicht, als wäre er des Todes schuldig. Er geht frei herum, in leichter Haft. Da wir sicher wissen, daß Paulus den Märtyrertod starb, so ist höchst wahrscheinlich, daß seine Todesanklage eine ganz andere war, als die bei der ersten römischen Gefangenschaft. 4) Wird von glaubwürdigen Männern berichtet, daß Paulus auch Spanien besucht hat. So von Clemens Rom. (εἰς τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών), von Hieronymus zu Jes. 11, 14, Cyrill von Jerusalem Katech. 17." Vgl. Olshausen's Bemerkungen in den Studien und Kritiken 1838. H. 4. Zu demselben Resultat sind die meisten der neuesten Forscher gelangt, vgl. oben §. 3*). Besondere Schwierigkeiten, die man bei dieser geschichtlichen Anordnung der Briefe noch hat finden wollen, werden unten bei der Erklärung der einzelnen ihre Berücksichtigung finden.

4. Wir wenden uns nun zu dem vierten der oben in negativer Weise bereits zur Sprache gebrachten Punkte, um ihm

*) Auch Harleß hat sich entschieden dafür ausgesprochen. Epheserbrief. Einl. S. 61.

hier noch, so weit es im Allgemeinen geschehen kann, eine positive Erörterung angedeihen zu lassen: wir meinen die sogenannte exegetische Unbegreiflichkeit unserer Briefe, im Unterschiede von der eben behandelten geschichtlichen Unbegreiflichkeit. Hier haben wir es, wie oben bemerkt, namentlich mit de Wette zu thun, der diese exegetische Unbegreiflichkeit in jeder Weise darzuthun beflissen gewesen ist. Wir müssen es natürlich der Erklärung der einzelnen Briefe überlassen, zu zeigen, daß sie zu der in ihnen angegebenen Sachlage passen, daß sie ihrem Zwecke und dem Verhältniß des Schreibers zum Empfänger entsprechen, und die Bedenken, die man gegen jeden einzelnen der Briefe in diesen Beziehungen erhoben hat, zu widerlegen. Was wir hier zur Sprache zu bringen haben, sind jene Einwendungen, welche man gegen den gemeinsamen sprachlichen und religiösen Charakter der Briefe vorgebracht hat, vgl. bei de Wette S. 116 ff. Wie die neueste Kritik auch hierin die Sache der Briefe als eine gemeinsame behandelt und von Schleiermacher's Verdacht gegen den ersten Timotheusbrief insonderheit fast ganz zurückgekommen ist*), so thun auch wir in der Vertheidigung. Die drei Briefe stehen und fallen uns auch hierin mit einander.

Wir haben das kritische Problem, das hier vorliegt, vollkommen zugestanden §. 1. Aber auch hier werden wir finden, daß wenn wir der Sache näher treten, das Anfangs Befremdliche sich mildert, ja sogar erklärlich wird. Diese Briefe, sagt de Wette, unterscheiden sich von den übrigen Briefen Pauli durch einen eigenthümlichen Sprachgebrauch, der entweder allen dreien oder je zweien gemeinschaftlich ist, und läßt nun ein langes Verzeichniß dieser eigenthümlichen Wörter und Formeln folgen. Es wird damit das Verfahren, das Schleiermacher gegen den ersten Timotheusbrief angewandt hat, auf die drei Briefe ausgedehnt. Wie pro-

*) „Es wird Niemand, welcher dem Gange der neueren Untersuchungen seit Schleiermacher gefolgt ist und beinahe alle Kritiker darin einverstanden sieht, daß diese drei Briefe in Hinsicht des Inhalts und der Form und ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nicht von einander getrennt werden können, in Ansehung der Composition einen so entschiedenen Vorzug der beiden anderen Briefe vor dem ersten derselben annehmen können" rc. Baur a. a. O. S. 78. „Gewiß hat Schleiermacher die schlechtere Beschaffenheit des 1. Tim. übertrieben" de Wette S. 119. Doch ordnet er den 1. Tim. den beiden anderen unter. Aber auch ihm stehen und fallen sie mit einander.

blematisch das Ergebniß dieses Verfahrens von seiner numerischen Seite sey, hat Planck bereits treffend dadurch gezeigt, daß er Schleiermacher gegenüber die eigenthümlichen Ausdrücke anderer Briefe der Zahl nach mit dem ersten Timotheusbriefe verglichen hat. Er giebt an, daß im ersten Timotheusbrief 81, im zweiten 63, im Titusbrief 44 ἅπαξ λεγόμενα sich finden; im Philipperbrief 54, im Galaterbrief 57, in den Briefen an die Epheser und Colosser zusammen 143. Man sieht, bei einer rein numerischen Betrachtung erscheinen unsere Briefe keineswegs in einem nachtheiligen Lichte. Doch eine solche Betrachtung kann weiter nichts lehren, als daß der verschiedene Sprachvorrath unserer Briefe an sich noch nicht gegen deren Aechtheit beweisend ist. Wie sollte dieß auch möglich seyn? Wir wollen es nicht so weit herholen wie Planck, der namentlich das geltend macht, daß der Apostel keine rhetorisch ausgebildete Sprache hatte; wir fragen einfach: was sollte uns denn berechtigen anzunehmen, daß in den 10 oder 11 übrigen Briefen, die wir vom Apostel besitzen, sein ganzer Sprachschatz uns vorliege? Zeigen uns nicht gerade die letzten Briefe des Apostels, wenn wir von den unserigen absehen, einen großen Reichthum neuer, vom Apostel sonst nicht gebrauchter Ausdrücke? Zeigen aber schon diese Briefe, die doch den übrigen ihrer Bestimmung nach an Gemeinden, sowie ihrer Tendenz und ihrem Inhalt nach viel näher stehen, einen solchen Abstand von den übrigen, wie viel erklärlicher ist dieser bei unseren Briefen, die sich von allen anderen, den kurzen Brief an Philemon abgerechnet, dadurch unterscheiden, daß sie nicht an Gemeinden, sondern an einzelne Personen, und zwar an Mitlehrer gerichtet sind, und daß sie zum Theil (der an Titus und der erste an Timotheus) ganz eigentlich Geschäftsbriefe sind. Müssen wir da nicht zum Voraus erwarten, es werde in diesen Briefen ein neuer Sprachschatz zum Vorschein kommen, wenn jeder einzelne der sonst gleichartigeren Briefe einen solchen darbietet? Doch noch viel wichtiger ist ein anderer Umstand, der hier in Betracht kommt. Es sind ja, wie wir gesehen haben, und was gerade die Kritik am meisten hervorzuheben pflegt, ganz neue Erscheinungen des religiösen Lebens, Verirrungen, dergleichen in den anderen Briefen nicht vorkommen, mit welchen es diese Briefe so ausführlich zu thun haben. Die neue

Sache wird doch, wenn sie bei ihrem Namen genannt seyn soll, nothwendig neue Bezeichnungen zur Folge haben. Und wenn nun in diesen Briefen die kirchlichen Institutionen besprochen, wenn dem Titus und Timotheus Anweisungen für die Leitung der Gemeindeangelegenheiten gegeben werden, wovon in den anderen Briefen keine Rede ist, wird es anders seyn können, als daß auch in dieser Beziehung sich neue Ausdrücke finden? Und wenn nun diese Briefe sämmtlich einer späteren Zeit, als alle übrigen, und alle ungefähr Einer Zeit angehören, sollte da eine große Verwandtschaft derselben unter sich, wie ein großer Abstand von den übrigen im Voraus etwas Befremdliches haben, zumal alle auf dieselben bis dahin unbekannte Erscheinungen Rücksicht nehmen? Also neue Ausdrücke und Formeln werden uns nicht irre machen dürfen. Doch freilich, es kommt Alles auf die Art dieses eigenthümlichen Sprachvorraths an. Man könnte sich vorstellen, daß ein einziges *ἅπαξ λεγόμενον* entschieden späteren Ursprungs vorkäme, das dann mehr gegen die Aechtheit beweisen würde, als ein langes Verzeichniß von eigenthümlichen Ausdrücken, die sonst bei Paulus nicht vorkommen, wohl aber dem Begriff und Sprachgebrauch nach vorkommen könnten. Die Kritik ist mit dem Ausdruck „unpaulinisch" sehr freigebig umgegangen. Sie hat aber keinen einzigen in dem Sinne unpaulinischen Ausdruck nachgewiesen, daß er von Paulus nicht gebraucht seyn könnte, so viele auch deren sind, die sonst in Wirklichkeit bei ihm sich nicht finden. Betrachten wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen, was de Wette als eigenthümlichen Sprachgebrauch unserer Briefe ausgezeichnet hat, so findet sich gleich eine Reihe von Ausdrücken, deren Vorkommen sich einfach damit erklärt, daß die Pastoralbriefe auf Erscheinungen zielen, dergleichen in anderen Briefen nicht zur Sprache kommen. Er führt *μῦθοι, γενεαλογίαι, ζητήσεις, ματαιολογία, ματαιολόγος, κενοφωνίαι, λογομαχίαι, λογομαχεῖν* an. Bei einem Theil dieser Ausdrücke leuchtet es gleich auf den ersten Blick ein, daß sie ihr Daseyn der Eigenthümlichkeit der Verhältnisse verdanken, auf welche sich die Briefe beziehen. Was soll das Vorkommen von *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* beweisen, wenn das eben die Dinge waren, mit denen Judenchristen Geheimnißkrämerei trieben? Mit demselben Recht könnte man dann von sprachlicher Seite daran

Anstoß nehmen, daß εἰδωλόθυτον bei dem Apostel nur im ersten Corintherbriefe, und zwar gleich sechs Mal vorkommt, oder daß εἰδωλεῖον sich überhaupt nur dort findet, daß ἐθελοθρησκεία, ἐμβατεύω nur im Colosserbriefe zu lesen ist u. s. w. Aber auch die Ausdrücke wie ζητήσεις, ματαιολογία und die weiteren erklären sich ungezwungen aus der Art der Erscheinungen, gegen die sie gerichtet sind. Das eben ist, wie wir gesehen haben, das Charakteristische in der Polemik des Apostels, daß er sich fast durchweg auf eine Widerlegung der Dinge, welche jene Verführer vorbringen, denen es nicht einmal ein sittlicher Ernst ist, gar nicht einläßt, sondern sie als leeres Geschwätz, unnützen Streit, eitle Disputirerei kurz abweist und auf die wahrhaft der Erkenntniß würdigen, zur Gottseligkeit führenden Gegenstände hinweist. Welche Ausdrücke könnten da treffender seyn, als eben die gewählten, wie μωραὶ ζητήσεις, ματαιολογία, κενοφωνίαι, λογομαχίαι? Auch hier gilt es nur die geschichtliche Erscheinung richtig aufzufassen, so schwindet jeder Anstoß, sowohl der von der Art der Polemik, wie der von dem Sprachgebrauch hergenommene. Und lassen sich für die gebrauchten nicht gerade bei dem Apostel Parallelen nachweisen? Sind nicht μωρολογία Eph. 5, 4, πιθανολογία Col. 2, 4, χρηστολογία Röm. 16, 18, κενοδοξία Phil. 2, 3 ganz ähnliche Bildungen, und die ersteren auch dem Sinne nach ähnliche Bezeichnungen? Kann man für ματαιολογία nicht mit Recht, wie schon Andere gethan haben, auf 1 Cor. 3, 20; Röm. 1, 21, für κενοφωνία auf Eph. 5, 6, für ζητήσεις auf den συζητητής 1 Cor. 1, 20 hinweisen? Aber die Einwirkung der specifischen Verirrung, welche die Pastoralbriefe bekämpfen, auf deren Sprachgebrauch geht noch viel weiter, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Man führt ὑγιής und ὑγιαίνειν als eigenthümlich an, sofern diese Ausdrücke nur hier von der rechten Lehre gebraucht werden, nebst dem Gegensatz dazu νοσεῖν, und wundert sich, daß der Apostel, der doch sonst auch häretische Erscheinungen in seinen Briefen bekämpfe, diese Ausdrücke nur hier und hier so oft gebrauche. Damit übersieht man aber gerade den Hauptpunkt, auf den es hier ankommt: wir haben hier eben nicht, wie so viele Ausleger annehmen, den Gegensatz wahrer und falscher Lehre, sondern den Gegensatz eines krankhaften und eines gesunden Christenthums vor uns. Krank

nennt der Apostel das Christenthum derer, die sich mit unnützen Dingen, die ohne sittliche Frucht sind, abgeben, und diese warnt er vor gänzlichem Abfall; gesund dagegen ist ihm das Christenthum derer, die den Sinn richten auf die ἀλήθεια ἡ κατ' εὐσέβειαν, die sittlich kräftige Wahrheit, oder wie er kurz sich auszudrücken pflegt, auf die ὑγιαίνουσα διδασκαλία. Man wird aus den anderen Briefen des Apostels keine passendere Bezeichnung für diese Art der Verirrung aufzubringen wissen. Hiermit hängt denn auch der häufige Gebrauch von εὐσέβεια in den Pastoralbriefen zusammen, während der Ausdruck sich sonst beim Apostel nicht findet; worüber das Nöthige zu Tit. 1, 1 bemerkt ist. Ebenso findet der häufige Gebrauch von σώφρων sammt seinen Ableitungen seine Erklärung darin, daß der Apostel im Gegensatz zu einem sittlich ungesunden Treiben auf die Darstellung des Christenthums in Sinn und Wandel seiner Bekenner alles Gewicht legt. Wo anders noch giebt der Apostel so wie hier Schilderungen einer christlichen Persönlichkeit, und zwar nach dem Unterschied von Geschlecht, Alter und Stand? Und vergleicht man etwa Phil. 4, 8, eine Stelle, die hier vielleicht am nächsten liegt, sofern es da dem Apostel um eine erschöpfende Bezeichnung des Begriffs christlicher Sittlichkeit zu thun ist, so findet man hier mehrere der sonst selten oder gar nicht vorkommenden Ausdrücke wie ἁγνός und σεμνός, welche in unseren Briefen so häufig sind; man findet aber auch Ausdrücke, die sonst nirgends mehr vorkommen, wie προσφιλής, εὔφημος, ἀρετή. Wie aber gerade für den Ausdruck σώφρων sich alle Vorbedingungen bei dem Apostel finden, darüber zu Tit. 1, 8. Man führt weiter Bezeichnungen wie βέβηλος, γραώδης, ἀπαίδευτος (beide letztere nur an Einer Stelle) an. Allein die Beziehung, in der sie zu den bekämpften Verirrungen stehen, erklärt uns ihr Vorkommen gerade hier. Wenn es abgeschmackte Dinge waren, mit denen man sich abgab, so kann doch der Gebrauch dieser Wörter, die im damaligen Sprachgebrauch vorhanden waren (vgl. auch hier die betreffenden Stellen), nichts gegen die paulinische Abfassung beweisen. Weiter nennt man uns προσέχειν, ἀποτρέπεσθαι, ἐκτρέπεσθαι, περιΐστασθαι, παραιτεῖσθαι, ἀστοχεῖν, τυφοῦσθαι. Auch diese Ausdrücke beziehen sich sämmtlich auf die bekämpften Verirrungen, wie denn Böhl bereits (S. 11) die

richtige Bemerkung macht, daß sich die Spracheigenthümlichkeit der Briefe auf die Bezeichnung der evangelischen Lehre einerseits und der Irrlehren andererseits fast allein beziehe. Der erste Ausdruck kommt in dem Sinne, in dem er als Eigenthümlichkeit dieser Briefe angeführt wird, noch sonst vor; vgl. zu Tit. 1, 14. Ἀποτρέπεσθαι, ἐκτρέπεσθαι und die weiteren Ausdrücke kommen allerdings nur hier vor; denn Hebr. 12, 13 hat ἐκτρέπεσθαι eine andere Bedeutung; vgl. de Wette zu d. St. Aber in den Wörtern selbst liegt kein Grund dagegen, daß der Apostel sie gebraucht haben könne; daß er sie aber sonst nicht braucht, hat wohl seinen Grund darin, daß er in dieser Weise, so kurz abweisend, sonst nicht polemisirt. Eine Stelle, die Aehnlichkeit hat, wäre etwa Röm. 16, 18: καὶ ἐκκλίνατε ἀπ᾽ αὐτῶν. Der Ausdruck ist der Stelle ebenso eigenthümlich, wie in unseren Briefen die ähnlichen Bezeichnungen; nur noch Röm. 3, 12 findet er sich, ohne ἀπό gebraucht. Warum sollte denn der Apostel, der dort ἐκκλίνειν ἀπό gebraucht, hier nicht ebensowohl die sonst nicht bei ihm vorkommenden Ausdrücke gebraucht haben können? Ebenso braucht er Gal. 1, 6 μετατίθεσθαι ἀπό, was so auch nicht wieder vorkommt. Dieselbe Bewandniß hat es mit περιΐστασθαι, das in der hier gebrauchten Bedeutung ein gar nicht ungewöhnliches Wort ist; vgl. Passow. Bei παραιτεῖσθαι liegt der Vergleich von Hebr. 12, 19. 25 und Apgsch. 25, 11 nahe. Und was kann man dem Ausdruck ἀστοχέω weiter anhaben, als daß er sonst nicht vorkommt, wie etwa auch σαλευθῆναι ἀπό nur 2 Thess. 2, 2, μετακινεῖσθαι ἀπό nur Col. 1, 23, ἐκπίπτειν τινός nur Gal. 5, 4 sich findet; und namentlich wenn der Ausdruck (wie auch das obige ἐκτρέπεσθαι) in ausdrücklicher Verbindung mit τὸ τέλος steht 1 Tim. 1, 5. 6? Wie ähnlich ist der sonst gebrauchte Ausdruck στοιχεῖν Röm. 4, 12; Gal. 6, 16! Dem τυφοῦσθαι endlich mag man den Ausdruck φυσιοῦσθαι entgegenstellen, der außer Col. 2, 18 nur in den Corintherbriefen, und hier gleich sechs Mal vorkommt. Andere Ausdrücke, auf die man Gewicht legt, wie διαβεβαιοῦσθαι περί τινος, ὑπομιμνήσκειν, sind veranlaßt durch die Bestimmung des Briefes an Mitlehrer, denen der Apostel hiermit vorschreibt, was sie thun sollen; wie Böttger schon angemerkt

hat a. a. O. S. 4. In Beziehung auf das erstere läßt sich noch bemerken, daß βέβαιος, βεβαιόω, βεβαίωσις gerade beim Apostel häufig sind. In Ansehung des letzteren Ausdrucks kann an ἀναμιμνήσκω in der Stelle 1 Cor. 4, 17 erinnert werden, und daß dieser letztere Ausdruck sich ebenso 2 Tim. 1, 6 neben jenem finde. De Wette führt endlich noch die ungewöhnliche Grußformel χάρις, ἔλεος, εἰρήνη an, die wir 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2 lesen, während sie an der Stelle Tit. 1, 4 unächt ist. Eine den sämmtlichen Pastoralbriefen angehörende Eigenthümlichkeit ist also diese Formel nicht, sondern es findet sich auch das Gewöhnliche neben dem Ungewöhnlichen. Warum der Apostel ἔλεος hinzufüge, darüber mag man verschieden urtheilen; vgl. zu 1 Tim. 1, 2. Hier machen wir nur das Eine geltend, daß gar nicht abzusehen ist, warum ein unerkannt seyn wollender Verfasser nicht bei dem gewöhnlichen Ausdruck bleibt. Ferner θεὸς σωτήρ. Daß der Gedanke paulinisch sey, ist unschwer nachzuweisen; vgl. zu Tit. 1, 3. Dieser concise Ausdruck des Gedankens ist, wie schon ein Kritiker bemerkt hat, gerade dann, wenn unsere Briefe einer späteren Zeit angehören, sehr erklärlich; und ein Nachahmer des Apostels würde ihn leicht haben vermeiden können. Endlich die Formel πιστὸς ὁ λόγος, entsprechend dem ἀμήν (vgl. zu Tit. 3, 8), braucht der Apostel nur hier. Käme sie nur ein Mal vor, so würde Niemand wohl etwas dagegen haben; das öftere Vorkommen halte ich für ebenso zufällig, als wenn etwa μὴ πλανᾶσθε im ersten Corintherbriefe mehrmals vorkommt, während es sich außerdem nur noch Gal. 6, 7 bei ihm findet. Es liegt dem Ausdruck wohl eine antithetische Beziehung auf die ungewissen menschlichen Meinungen der Verführer zu Grunde, vgl. Tit. 1, 9; wiewohl er dann auch allgemein angewandt wird, wie 1 Tim. 3, 1. In solchen Dingen, meine ich, müsse man das Recht der Individualität anerkennen. Setzen wir mit Grund voraus, daß die Briefe ungefähr gleichzeitig geschrieben sind, und müssen wir auch sonst eine solche Verwandtschaft der drei Briefe anerkennen, daß sie wie Ein Brief den übrigen gegenüberstehen, so haben wir in dem often Vorkommen eines und desselben Ausdrucks dieselbe Erscheinung vor uns, die auch andere Briefe darbieten, wenn der Apostel z. B. ζηλόω, das außerdem sich nur noch Gal. 4, 17. 18 findet, in den Corintherbriefen allein fünf

Mal, oder wenn er φυσιοῦσθαι (nur noch Col. 2, 18) in den Corintherbriefen sechs Mal braucht. Aber eine genauere Vergleichung des Sprachgebrauchs in den anderen paulinischen Briefen mit den unserigen würde ohne Zweifel auch viele Ausdrücke aufweisen, welche specifisch paulinisch sind und sich außerhalb jener nur in den Pastoralbriefen wieder finden. Wir führen nur beispielsweise ἐνδείκνυσθαι an Tit. 2, 10, das sich im N. T. nur beim Apostel und zwar häufig findet, sammt ἔνδειξις und ἔνδειγμα, die nur bei ihm vorkommen. So auch ἀνακαίνωσις und ἀνακαινόω, ἀνακαινίζω nur bei Paulus; vgl. damit Tit. 3, 5. So auch ἀναμιμνήσκω, wie 2 Tim. 1, 6, nur noch 1 Cor. 4, 17 im N. T. So νουθετεῖν und νουθεσία nur von dem Apostel (Apgsch. 20, 31 ist es Wort des Apostels) im Ganzen acht Mal gebraucht, kommt Tit. 3, 10 vor; so auch ἐπιταγή, μνεία, πλάζω nur noch in den anderen paulinischen Briefen, und zwar wiederholt gebraucht. So auch ἀποτόμως, φρεναπατάω vgl. mit Tit. 1, 10, ἀφορμή. Für die sonst noch von de Wette aufgeführten Ausdrücke, ἐπιφάνεια statt παρουσία, δεσπότης für κύριος, verweise ich auf die betreffenden Stellen. Außer diesen Ausdrücken, die dreien oder zweien Briefen gemeinsam sind, finden sich noch eigenthümliche in einem jeden, die bei der Erklärung berücksichtigt werden. Diese allgemeineren Bemerkungen hier sollten nur zeigen, wie der verschiedene Sprachvorrath unserer Briefe keineswegs das beweise, was er jener Kritik zufolge beweisen soll. Wir haben gesehen, unter Beachtung der Umstände, daß die Briefe auf neue Erscheinungen zielen, daß sie an Mitlehrer gerichtet sind, daß sie in ihrem Inhalt verwandt und daß sie gleichzeitig abgefaßt sind, läßt sich der eigenthümliche Sprachvorrath wohl begreifen und bietet im Vergleich mit den anderen Briefen des Apostels kein unlösbares Räthsel. Die Kritik, die bei keinem Worte zu zeigen vermag, daß es der Apostel nicht gebraucht haben könnte, sollte wenigstens nachweisen, welche paulinischen Ausdrücke statt der „unpaulinischen" gewählt seyn sollten, und wie ein Falsarius dazu gekommen sey, gerade in solchen Dingen, in denen die Nachahmung am wenigsten Kunst ist, wie in jener Grußformel, sein Vorbild zu verläugnen. Aber wie unglücklich ist ein Versuch der ersteren Art von Schleiermacher ausgefallen, wenn er ἑτεροδιδασκαλεῖν 1 Tim. 1, 3 mit

ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσειν 2 Cor. 11, 4, oder mit dem ἕτερον εὐαγγέλιον (ebendaselbst) identisch nimmt und meint, der Apostel hätte sich ein ander Mal nicht so mühsam durchgeholfen, wenn er das ἑτεροδιδασκαλεῖν gekannt hätte. Dagegen genügt einfach auf 1 Tim. 6, 3 zu verweisen. Vgl. zu 1 Tim. 1, 3. — Daß die Sprache der Pastoralbriefe reiner griechisch ist als die der anderen, rührt offenbar davon her, daß der Apostel sich hier nicht auf dogmatischem Gebiet bewegt.

Doch es ist nicht bloß der Sprachvorrath der Pastoralbriefe, den man unpaulinisch findet, sondern auch die Darstellung im Ganzen, die Composition der Briefe. Als gemeinsame Eigenthümlichkeit bezeichnet de Wette, daß gern auf Gemeinplätze abgelenkt wird, und daß selbst das, was zur Widerlegung oder Beherzigung dient, in allgemeiner Form erscheint; womit dann die weitere gemeinsame Eigenthümlichkeit verbunden sey, daß nach solchen Abschweifungen oder allgemein gehaltenen Belehrungen gewöhnlich eine Rückkehr oder ein Abschluß und Ruhepunkt gesucht werde in einer an dem Briefempfänger gerichteten Ermahnung oder Anwendung. Um zu wissen, was de Wette unter den Gemeinplätzen versteht, auf die abgelenkt werde, darf man etwa nur die Stelle Tit. 2, 11—15 oder 3, 3—8 vergleichen. Ob wir hier eine Abschweifung oder einen Gemeinplatz, und nicht vielmehr eine Wahrheit ausgesprochen finden, die mit der vorangehenden Ermahnung als deren Begründung eng zusammenhängt, und welche darum auch dem Briefempfänger, als welcher nach dieser principiellen Wahrheit verfahren soll, nachdrücklich ans Herz gelegt wird, muß die Auslegung an diesen, wie an den übrigen Stellen der Art zeigen. Aber richtig ist allerdings, daß Specielles und Allgemeines in raschem Wechsel auf einander folgen; richtig auch, daß die einzelnen Gegenstände großentheils in allgemeiner Art abgehandelt werden, und daß selbst das, was zur Widerlegung oder Beherzigung gesagt wird, in einer allgemeinen Form erscheint. Es ist dieß der sententiöse Charakter der Briefe, durch den sie sich von den anderen unterscheiden. Mit diesem sententiösen Charakter der einzelnen Sätze hängt dann auch die Art der Verbindung derselben innig zusammen. Es versteht sich da von selbst, daß wir keine künstlichen Perioden, sondern eine einfache Satzverbindung in dem

größten Theil der Briefe vorfinden. Satz reiht sich an Satz in einfachster Verknüpfung, oft auch ohne eine solche; und diese losere Haltung kommt auch in den Uebergängen oftmals zum Vorschein, indem durch ein Relativum oder ein καὶ scheinbar Fernliegendes angeschlossen wird. Diese Verschiedenheit der Composition wird Jeder wahrnehmen, der von der Lektüre der anderen Briefe an die unserigen kommt. Wie pflegt sonst der Apostel das Specielle mit dem Allgemeinen zu durchflechten, wie lebendig und eindringend ist seine Darstellung, voll specieller Beziehungen, der Context wie eng geschlossen und voll der feinsten gegenseitigen Bezüge! Während sonst der Ausleger der paulinischen Briefe in der Regel das Rechte nicht verfehlen kann, wenn er genau auf den Context achtet, so ist er dagegen in den Pastoralbriefen oft von demselben sowohl in Absicht auf Sinnbestimmung der einzelnen Wörter, wie des ganzen Gedankens verlassen, und mit seinem Urtheil auf den allgemeinen Sprachgebrauch und die allgemeine Analogie des paulinischen Ideenkreises hingewiesen; und ebenso bleibt in der Auffassung des Zusammenhangs dem eigenen Urtheil — es gilt dieß namentlich vom ersten Timotheusbriefe — mehr als sonst überlassen. Wie erklären wir uns diese Unähnlichkeit? Haben wir so eben auf die übrigen paulinischen Briefe im Allgemeinen hingewiesen, um den Abstand der Darstellung in den unserigen bemerklich zu machen, so müssen wir uns andererseits auch in der Absicht, ihn erklärlich zu machen, vor Allem auf sie beziehen. Läßt sich nehmlich im Allgemeinen eine gewisse Aehnlichkeit der übrigen Briefe, im Vergleich mit den unserigen, nicht in Abrede stellen, so muß doch auch anerkannt werden, wie verschieden diese Briefe wieder unter sich sind. Schleiermacher, der namentlich in Beziehung auf den ersten Timotheusbrief hervorhebt, wie es dem Briefe an allen Einzelheiten fehle, wie sich hier alles im Unbestimmten und Allgemeinen hält und unstät erscheint wie aus der Luft gegriffen und nicht auf dem festen Boden wirklich bestehender Verhältnisse ruhend, hat sich nicht darauf einlassen wollen, aus dem Vergleiche der übrigen paulinischen Briefe hinsichtlich der Darstellung den Beweis zu führen, daß dieser Brief nicht paulinischer Abkunft seyn könne: denn, sagt er, die Unähnlichkeit möchte wenig bedeuten, weil diese Briefe (die übrigen paulinischen) von so

sehr verschiedener Art sind, daß es leicht noch einen geben könnte, der sich wieder vor allen anderen auf eine eigene Weise unterschiede. Abgesehen davon, daß Schleiermacher Mühe gehabt haben würde, die Darstellung des ersten Briefes als unpaulinisch zu erweisen, so lange ihm die zwei anderen für paulinisch galten, ist seine Bemerkung über die verschiedene Art der paulinischen Briefe vollkommen richtig; und wir machen sie unbedenklich zu Gunsten der drei Briefe geltend. Wie verschieden sind trotz des oben angegebenen Grundcharakters etwa der dialektische Römer- und Galaterbrief von dem oratorisch gehaltenen Briefe an die Ephesier, und dieser wieder von dem am meisten in eigentlich epistolischem Style geschriebenen Briefe an die Philipper oder auch von dem ihm näherstehenden ersten Briefe an die Corinther. Mit Recht kann man da fragen, ob es nicht leicht auch noch Briefe geben könnte, die sich wieder von allen anderen auf eigene Weise unterscheiden. Doch ist freilich mit dieser Berufung auf eine abstrakte Möglichkeit noch wenig gethan. Vielmehr wird es darauf ankommen, zu erklären, warum nun diese Briefe gerade sich in dieser eigenen Weise von den anderen unterscheiden. Man hat Gewicht darauf gelegt, daß der Apostel nach allen Indicien (?) diese Briefe mit eigener Hand, nicht einem Anderen die Worte in die Feder sagend, geschrieben habe (vgl. Rothe a. a. O. S. 322 f.). Aber der Galaterbrief ist doch auch eigenhändig vom Apostel geschrieben (vgl. zu 6, 11); und auch wenn erwiesen wäre, daß dieß bei unseren Briefen der Fall ist, möchte sich der Einfluß des Umstandes, der individuell verschieden ist, schwerlich bestimmen lassen. Dagegen stimme ich Rothe vollkommen bei, sofern er die Discrepanz der Darstellung aus dem wesentlichen Unterschiede der Situationen des einen und selbigen Briefstellers erklärt, wenn er das eine Mal an eine ganze Gemeinde ein officielles Lehrschreiben erläßt, und das andere Mal an einen mit ihm innig einverstandenen Schüler und Freund einen vertraulichen Brief schreibt, der nicht für die öffentliche Vorlesung bestimmt ist, in dem er mehr nur anzudeuten braucht als auszuführen, und wenn er weiter auf den Unterschied hinweist, den die Verschiedenheit des abzuhandelnden Gegenstandes von selbst mit sich brachte. Vgl. a. a. O. Auch wer nur den ersteren von Rothe hervorgehobenen Umstand im Auge be-

hält, wird im Allgemeinen zugeben, daß eine einfachere Darstellung und freiere Haltung in unseren Briefen nicht auffallen könne. Man darf etwa nur eine Bemerkung, wie die 1 Tim. 5, 23 gemachte, ansehen, um zu erkennen, wie wenig es dem Verfasser um eine kunstvolle Anlage und feine Durcharbeitung zu thun war. Wie seltsam müßte sich neben einer solchen Bemerkung die kunstvolle Dialektik eines Römerbriefes oder Galaterbriefes, oder die Darstellung des Epheserbriefes ausnehmen, wenn anders der Gegenstand eine solche zuließe. Aber nicht bloß der vertrauliche Charakter des Briefes an einen innig einverstandenen Schüler soll uns die Darstellung erklären; es kommt hier namentlich noch bei dem ersten Timotheus- und Titusbriefe in Betracht, daß es Geschäftsbriefe sind, unter welchen Gesichtspunkt Schleiermacher schon beide gestellt hat, wenn er auch dem ersteren als einem solchen die Anerkennung paulinischer Abkunft versagt hat; der zweite Timotheusbrief aber, wenn auch nicht Geschäftsbrief, ist durch die Hinweisungen auf den Beruf des Timotheus im Inhalt verwandt und der Zeit nach jenen anderen nahe genug gestellt, um die Aehnlichkeit der Darstellung, soweit sie vorhanden ist, erklärlich zu finden. Den Charakter der Briefe als Geschäftsbriefe aber muß man darum namentlich geltend machen, weil, wenn irgend ein Brief, der an die Philipper einen vertraulichen Ton hat; denn obwohl an eine Gemeinde geschrieben, ruht Inhalt und Darstellung wesentlich auf dem Grunde eines innig persönlichen Verhältnisses zwischen dem Apostel und der Gemeinde; und außerdem haben wir ja noch den Brief an Philemon, der, obwohl nicht an eine Gemeinde geschrieben, dennoch wie der an die Philipper unseren Briefen weit ferner steht, als den übrigen nahe. Gerade aus diesem Umstande scheint sich mir hauptsächlich die eigenthümliche Darstellung zu erklären. Es läßt sich das an Beispielen klar machen. Vergleicht man etwa, was der Apostel über die Sklaven an Titus schreibt, damit Titus in seinem Verfahren darnach sich richte, mit den Stellen der paulinischen Briefe, in denen er sonst diesen Punkt behandelt (vgl. zu Tit. 2, 9. 10), so erkennt man leicht, welchen Unterschied der Darstellung der Umstand nach sich zieht, daß der Apostel hier nicht direkt zu den Sklaven redet. Es wird an jenen Stellen der anderen Briefe im Wesentlichen dasselbe ge-

fordert; aber wie wird da die Forderung so eingehend auf das Verhältniß motivirt und Alles vorgehalten, was zu treuer Pflichterfüllung ermuntern kann! Sollte der Apostel an Titus so hinreden, als ob er die Sklaven selbst vor sich hätte? Reicht es da nicht aus, wenn er dem Titus kurz die Punkte angiebt, auf die er hinweisen soll, die Motivirung und alles Weitere ihm überlassend? Aber eben daraus erwächst nun jene Eigenthümlichkeit, die man als die Unbestimmtheit, die vage Allgemeinheit der Pastoralbriefe im Vergleich mit den anderen Briefen bezeichnet; die aber eben darum nicht befremden darf, weil sie in dem Charakter der Briefe begründet liegt. Freilich wenn die Ausleger Recht hätten, welche die Briefe nur dem Namen nach an Timotheus und Titus, im Grunde aber an die Gemeinden als ostensible Schreiben gerichtet seyn lassen, dann wäre diese Darstellung bei dem Apostel allerdings verwunderlich, und vielleicht zuzugestehen, daß nicht viel dabei habe herauskommen können, wie man behauptet; betrachtet man dagegen die Briefe als Geschäftsbriefe, dazu bestimmt, in Kürze dem Titus die Punkte zu bezeichnen, die er bei seiner Thätigkeit ins Auge fassen müsse, so begreift sich die Darstellung und die Angemessenheit dieser Darstellung für den Zweck. Denn fast der ganze Brief ist in der Weise geschrieben, wie wir es an diesem einzelnen Punkte nachgewiesen haben. Mit derselben Kürze sind Kap. 1 die Erfordernisse eines Presbyters angegeben; in dieser Weise die Verirrung bezeichnet, nicht um eine Widerlegung derselben zu geben, sondern um die Punkte zu bezeichnen, welche Titus ins Auge zu fassen habe. Bei dem übrigen Inhalt von Kap. 2 und bei Kap. 3 leuchtet das von selbst ein. Wie sollte da die Darstellung dialektisch oder oratorisch, oder auch nur in dem Grade kunstvoll seyn, wie etwa im Briefe an die Philipper oder an Philemon, da es nur darauf ankam, dem Titus das Nöthige in Kürze zu sagen, was bei der Mannichfaltigkeit des Inhalts dem Ganzen das Ansehen des Summarischen, Sententiösen, Asynthetischen giebt? Anders ist es aber auch in dem mißhandelten ersten Brief an Timotheus nicht. Bei den Partien, welche er dem Inhalt nach mit dem Titusbrief gemein hat, leuchtet das auf den ersten Blick ein; so namentlich bei Kap. 3. Eingehender und weniger summarisch behandelt der Apostel den Kap. 2 zur Sprache gebrach-

ten Punkt; aber eben damit nähert sich auch die Darstellung nach meinem Dafürhalten sichtlich derjenigen des Briefes, dem die unserigen, wie sich a priori behaupten läßt, am ersten nahe kommen müssen, sobald der Apostel bei einem oder dem anderen Punkte ins Speciellere eingeht, nehmlich der Darstellung des ersten Corintherbriefes in solchen Partien, welche Gemeindezustände besprechen, wie Kap. 11. 14, 34 ff., welche Stellen auch dem speciellen Inhalt nach verwandt sind. Dasselbe gilt von Kap. 5, soweit dieses die Angelegenheit des Wittweninstituts ausführlicher bespricht; wogegen Kap. 4 u. 6 wieder mehr jenen sententiösen Charakter der Darstellung an sich tragen. Der zweite Timotheusbrief ist wie im Inhalte, so auch in der Darstellung verwandt; obwohl sich an ihm jene Allgemeinheit und Unbestimmtheit, wie man es nennt, weit weniger wird nachweisen lassen. So im Allgemeinen betrachtet, wird sich der eigenthümliche Charakter der Darstellung in unseren Briefen nicht anfechten lassen; er rechtfertigt sich deutlich genug durch die besondere Bestimmung und den Inhalt derselben. Sogar die so speciell von de Wette bezeichnete Eigenthümlichkeit der Composition scheint sich mir schon aus diesen allgemeinen Prämissen zu erklären: daß nehmlich der Verfasser, wie de Wette es ausdrückt, von dem, was zum Gegenstand des Briefes gehöre, auf sogenannte Gemeinplätze ablenke und nach einer solchen Abschweifung zu einer Ermahnung zurückkehre. Wie natürlich ist es z. B. Tit. 2, 10, daß der Apostel die Reihe der speciellen Vorschriften, die er im Einzelnen hier nicht motiviren will, weil er nicht an die Gemeinde redet, in die Darstellung der Grundwahrheit auslaufen läßt, auf der alle christliche Sittlichkeit beruht, und dann sich an den Titus wendet mit der Ermahnung: ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει κτλ. Solche Grundwahrheiten bilden gleichsam Ruhepunkte, bei denen das Herz des Apostels mit Liebe verweilt; die darauf folgende Ermahnung an den Briefempfänger aber zeigt, daß er den Zweck des Schreibens darüber nicht aus dem Auge verliert. Und wie erklärlich ist, daß solche Grundwahrheiten dem Titus oder Timotheus gegenüber in einem Geschäftsbriefe nicht weiter erörtert werden; vgl. Planck a. a. O. S. 232.

Wir haben bisher nur die Partien unserer Briefe im Auge

gehabt, in denen man eine von den übrigen paulinischen Briefen verschiedene Darstellung erkennt. Wir fügen zu Gunsten der paulinischen Abfassung das Weitere hinzu, daß sie in einzelnen Partien, und namentlich solchen, die im Inhalt verwandt sind, eine ächt paulinische Darstellung verrathen. Man lese z. B. nur die beiden dogmatischen Partien aus dem Titusbriefe 2, 11—14 und 3, 2—7. Ich meine, die Darstellung an diesen Stellen müsse jeden an den Apostel erinnern, auch wenn er in anderen Partien ihn nicht erkennen konnte. Wie sehr die Haltung des Eingangs 1, 1—3 dem zu dem Römer- oder Galaterbrief im Allgemeinen gleiche, hat schon Schleiermacher angemerkt. An 1 Tim. 1, 3 ff. haben wir auch eine Periode, wie man sie unter den neutestamentlichen Schriftstellern nur dem Apostel Paulus zutrauen kann, vgl. zu d. St. Ueber Kap. 2 und die Aehnlichkeit der Darstellung mit Partien des ersten Corintherbriefes war schon oben die Rede; ebenso von Kap. 5. Wie nahe bei dem Eingang von 2 Tim. 1, 3 ff. die Vergleichung des Eingangs zu dem Römerbriefe liegt, ist vielfältig schon angemerkt worden. Dieser Umstand, daß die Briefe da, wo der Inhalt verwandt ist, sich den übrigen Briefen auch in der Darstellung mehr nähern, da hingegen, wo der specifische Inhalt und Zweck derselben am meisten und reinsten hervortritt, sich auch am meisten von jenen entfernen, ist jedenfalls für die Aechtheit derselben das günstigste Zeugniß: denn er erklärt uns die Verschiedenheit der Darstellung auf eine Weise, welche die paulinische Abfassung ganz unangefochten läßt. Es kann, wenn diese Bemerkungen richtig sind, nur noch auf die Frage ankommen, wie diese eigenthümliche Form der Darstellung in den Briefen gehandhabt wird. Dem Titusbrief wird von der Kritik das beste Zeugniß über seine Ordnung und Klarheit ausgestellt; weniger dem zweiten Timotheusbrief, wo de Wette (S. 25) wenigstens hier und da einen guten grammatischen und logischen Zusammenhang vermißt; am wenigsten dem ersten Timotheusbrief, in dem Schleiermacher gar keinen verständlichen Zusammenhang hat auffinden können. Schon de Wette findet die Behauptung Schleiermacher's übertrieben (S. 119); Baur will keinen entschiedenen Vorzug der beiden anderen im Vergleich mit diesem zugestehen und giebt zu, daß es auch diesem Briefe im Ganzen nicht an Einheit und an der Durchfüh-

rung einer bestimmten Idee fehle (S. 77 f.). So urtheilen die Repräsentanten der neuesten Kritik; man mag daraus entnehmen, daß es, jenen differenten Charakter der Darstellung einmal als aus den Verhältnissen hervorgehend zugegeben, so schlimm mit unseren Briefen nicht steht. Für den ersten Timotheusbrief ist in dieser Hinsicht zuletzt Baumgarten gegen Schleiermacher hervorgetreten. Vgl. a. a. O. S. 205—264 und Planck a. a. O. S. 116 ff. Wir werden bei der Erklärung auf diesen Punkt besondere Rücksicht nehmen.

Noch weiter ist Schleiermacher zurückgegangen, indem er dem ersten Timotheusbrief überhaupt den Charakter eines Lehrbriefs bestritten hat (S. 128 ff.). Wir haben nach ihm keinen wirklichen Brief, sondern nur eine unter dieser Form ziemlich schlecht fingirte Schrift vor uns. Sehr lesenswerth ist, was er über den Charakter des Lehrbriefes und seine mögliche Gestaltung auseinandersetzt. Hier aber sey namentlich darum auf ihn verwiesen, weil er von diesem in Rede stehenden Gesichtspunkt aus den Brief an Titus, wie den zweiten an Timotheus gerechtfertigt hat (S. 141—152). Daß die Ungunst, mit welcher er den ersten Timotheusbrief behandelt hat, ungerecht sey, und sich dieser Brief von dem Gesichtspunkt aus, den er selbst für den Titusbrief aufgestellt, nehmlich als Geschäftsbrief an einen vertrauten Schüler und Mitlehrer, ebensowohl verstehen lasse, hat schon Planck gezeigt S. 105 ff., und wird jetzt von keinem Kritiker mehr geläugnet.

Was endlich die in Begriffen und Ansichten hervortretende Eigenthümlichkeit der Briefe anlangt, welche gleichfalls de Wette S. 117 von seinem kritischen Standpunkt aus treffend dargestellt hat, so lassen wir auch hier was nur auf einzelne Stellen sich bezieht, und fassen das Gemeinsame ins Auge. De Wette führt an, daß der Verfasser die christliche Frömmigkeit mit εὐσέβεια bezeichnet und die Tugend der σωφροσύνη so oft geltend macht, und bemerkt, dieß hänge zusammen mit seiner überwiegend sittlichen Lebensansicht (die διδασκαλία ὑγ. sey ihm Sittenlehre), mit der häufigen Forderung und Empfehlung guter Werke, mit der Ansicht, daß Irrlehre mit bösem, wahrer Glaube mit gutem Gewissen verbunden sey, mit einer Geltendmachung des sittlichen Verdienstes, welche fast in Widerspruch mit der paulinischen

Gnadenlehre trete, mit der Apologie des Gesetzes, wodurch von diesem ein sittlicher Gebrauch zugegeben werde (was er in Beziehung auf 1 Tim. 1, 8 ff. bemerkt). Auf der anderen Seite trete in den häufigen διδασκαλία und Aehnlichem, in der abstrakten Ansicht von der Erlösung (Tit. 2, 11 f.; 3, 4 f.; 2 Tim. 1, 10), in dem auf die heilige Schrift gelegten Werthe (2 Tim. 3, 15 ff.) das doctrinale Element des Christenthums überwiegend hervor. Und mit dieser abstrakten Ansicht verbinde sich ein Universalismus, der zwar an sich paulinisch sey, aber nicht in dem polemischen Gegensatze wie bei Paulus (z. B. Röm. 3, 29) erscheine. Mehrere Exceptionen, die wir zu machen haben, abgerechnet, müssen wir die hier gegebene Charakteristik für treffend anerkennen, werden aber finden, daß diese Eigenthümlichkeit uns nicht zu der Annahme eines anderen Verfassers, sondern anderer sittlicher Zustände bewege, als die sind, welche sonst der Apostel im Auge hat. Unrichtig ist nehmlich, daß die διδασκαλία ὑγ. geradezu Sittenlehre bedeute. De Wette selbst hat zu Tit. 1, 9 richtig bemerkt, daß der Ausdruck dasselbe bezeichne wie ἀλήθεια ἡ κατ' εὐσέβειαν Tit. 1, 1, also nicht Sittenlehre, sondern die christliche Lehre, welche zur Frömmigkeit führt. Es ist der Gegensatz zu der ματαιολογία und den ζητήσεις, welche keine sittliche Frucht schaffen. Daß gute Werke empfohlen werden, ist an sich nicht unpaulinisch. Προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων ermahnt der Apostel Röm. 12, 17; κτισθέντες ... ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς ... ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν, schreibt er Eph. 2, 10; Col. 1, 10. Es sind, wie Harleß zu d. St. es bezeichnet: „die Werke, die dem Apostel als die gesunden Früchte des wieder genesenen Baumes erscheinen (Col. 1, 10); nur sie nennt er καλά, ἀγαθά; alles gesetzliche Thun und Treiben der eigenen Gerechtigkeit hingegen steht unter dem Fluche (Gal. 3, 10)." Da de Wette weiter selbst zugesteht, daß die paulinische Gnadenlehre sich in unseren Briefen finde 2 Tim. 1, 9; Tit. 3, 5 u. a., ist nicht abzusehen, was aus diesem Umstande gegen die paulinische Abfassung folgen soll. Die Häufigkeit dieser Forderung ist allerdings richtig, hat aber, wie wir gleich sehen werden, ihren guten Grund. Wenn nach de Wette in den Stellen 2 Tim. 4, 8; 1 Tim. 2, 15; 3, 13; 4, 8; 6, 18 ff. das sittliche Verdienst, sogar das eigene, fast in Widerspruch mit

der paulinischen Gnadenlehre geltend gemacht seyn soll, so wird uns die Betrachtung der einzelnen Stellen lehren, daß wir in ihnen nichts Anderes ausgesprochen finden, als was auch sonst der Apostel lehrt, z. B. Röm. 2, 6 ff.: ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον· τοῖς δὲ κτλ. u. a. Daß ferner von dem Gesetze ein sittlicher Gebrauch zugegeben wird 1 Tim 1, 8 bei den ἀνόμοις u. s. w., kann doch nicht als etwas Unpaulinisches betrachtet werden, wenn man an Stellen wie Gal. 2, 19; 3, 23. 24; Röm. 5, 20 u. a. denkt. Wie anders kann dem ἄνομος, ἀσεβής, ἀνόσιος geholfen werden, als dadurch, daß das Gesetz vor Allem an ihm das Seinige thut, um ihn zur ἐπίγνωσις ἁμαρτίας zu führen? Vgl. Usteri a. a. O. S. 65—75. Im Uebrigen ist bei dieser Stelle der specielle Gegensatz, in dem der Apostel von der Bestimmung des Gesetzes redet, wohl zu beachten; man vgl. die Auslegung. Wenn endlich als Eigenthümlichkeit der Ansicht des Verfassers bemerkt wird, daß ihm Irrlehre mit bösem, wahrer Glaube mit gutem Gewissen verbunden sey, so ist das nicht sowohl Eigenthümlichkeit seiner Anschauung als der Verirrungen, die er bekämpft, sofern diese von Menschen herrühren, welche gerade darum, weil es ihnen an der sittlichen Kraft fehlt, welche für die Erfassung und Bewahrung der einfachen christlichen Wahrheit erforderlich ist, auf jene Abwege einer geheimthuenden Gnosis und Ascese gerathen, und ihre Weisheit nicht aus Ueberzeugung und in sittlichem Ernst, sondern um des Gewinnes willen zu verbreiten suchen. So erklärt sich, warum diese Ansicht nicht gegen die gewöhnlichen judaistischen Gegner des Apostels in diesem Grade hervorgehoben wird; obwohl man an Stellen wie Gal. 6, 12 ff. erinnern kann. Wenn endlich noch bemerkt wird, daß ein an sich paulinischer Universalismus nicht in dem polemischen Gegensatze, wie bei Paulus, sich finde, so wird es doch nur darauf ankommen, ob an den betreffenden Stellen dieser Universalismus am Platze ist; worüber die Auslegung zu vergleichen. Für richtig dagegen erkennen wir die von de Wette gemachten Bemerkungen, daß in diesen Briefen die sittliche Lebensansicht überwiegend hervortrete, daß gute Werke häufig empfohlen werden, und daß auf der anderen Seite in

dem häufigen διδασκαλία und Aehnlichem (warum die Ansicht der Erlösung abstrakt seyn soll Tit. 2, 11 f.; 3, 4 f.; 2 Tim. 1, 10, sehe ich nicht ein; soweit die Darstellung allgemein gehalten ist, vgl. darüber das oben Bemerkte) das doctrinale Element des Christenthums überwiegend erscheine. Hier muß nur vor Allem bemerkt werden, daß diese Darstellung keineswegs als eine zufällige oder in der Persönlichkeit des Darstellenden überhaupt gegründete erscheint; sondern der Verfasser sehr deutlich zeigt, was er bei der Wahl des Ausdruckes εὐσέβεια oder διδασκαλία ὑγ. im Auge habe. Man vgl. nur Tit. 1, 2, wo der Verfasser sich gleich in der Zuschrift als ἀπόστολος κατ' ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν benennt; oder die Stelle 2, 1, wo Titus im Gegensatz zu den ματαιολόγοι angewiesen wird, zu reden ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ; oder 1 Tim. 6, 3, wo das ἑτεροδιδασκαλεῖν negativ erklärt wird durch μὴ προςέρχεσθαι ὑγιαίνουσι λόγοις, und dieß wieder durch τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, so kann man wohl darüber nicht in Zweifel seyn, daß diese Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit von Seite ihrer sittlichen Wirkung als Wahrheit zur Gottseligkeit, wie das in den Briefen überhaupt auf die praktische Seite des Christenthums gelegte Gewicht in engem antithetischen Verbande mit der Art der zu bekämpfenden Verkehrtheiten steht. Wird aber an der Totalität des Begriffes das eine Moment, das sittliche, hervorgehoben, so wird nothwendig auch das andere, das doctrinale, in seiner Abstraktion mehr hervortreten. Zu dem unfruchtbaren Wissen der Gegner bildet die rechte Lehre, die sittliche Frucht schafft, den richtigen Gegensatz. Wir verweisen hier, um nicht Gesagtes zu wiederholen, auf die obigen Bemerkungen über die sogenannten Irrlehrer. Ueberhaupt aber wird man zugestehen müssen, daß je länger je mehr die Gefahr wuchs, daß das Christenthum als Sache des Wissens behandelt wurde, wogegen die Hinweisung auf die sittlichen Forderungen Noth that. Es war dieß eine mit dem längeren allmählich gewohnten Bestand des Christenthums leicht entstehende Gefahr; und die Geschichte späterer Zeit zeigt nur zu deutlich, wie diese Gefahr nicht ohne Folgen geblieben ist.

Hiermit schließen wir diese kritische Erörterung. Mag auch ein schärferer Blick so Manches, was hier zu Gunsten der Aecht-

heit der Briefe vorgetragen ist, als unprobehaltig erkennen, soviel wird jeder Unbefangene eingestehen müssen, daß das kritische Problem, das hier vorliegt, auf dem von uns betretenen Wege eine leichtere und natürlichere Lösung findet, als auf dem von der gegnerischen Kritik eingeschlagenen, und das Befremdliche, was etwa noch zurückbleibt, gegen die enormen Schwierigkeiten, in welche sich das uns von der Kritik dargebotene positive Ergebniß verwickelt, kaum in Betracht kommt. Welch ein Gewicht aber auch die äußeren Zeugnisse, wonach unsere Briefe zu den meist begünstigten gehören, für die Aechtheit derselben in die Wagschale legen, so daß selbst de Wette die Abfassung derselben nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts für unmöglich erklärt (S. 120), daran sey zum Schlusse nur noch erinnert (vgl. §. 2).

§. 5. Literatur.

Die exegetischen Werke, welche das ganze N. T. umfassen, hat Olshausen Bd. I. Einl. §. 9 angeführt. Die Homilien des Chrysostomus, die Auslegung des Theodoret und des Hieronymus, dann die ἐξηγήσεις des Oekumenius und die ἑρμηνεία des Theophylakt erstrecken sich auch über unsere Briefe. Aus der Reformationszeit ist Luther vor Allem zu nennen: Scholia et sermones in I. Jo. atque annott. in ep. Pauli (priorem) ad Tim. et Tit. ed. Bruns. Lub. 1797. Dann Melanchthon: Enarratio ep. I. ad Tim. et duorum capp. secundae. Wittenb. 1561, und vornehmlich Calvin in seinem Comm. über die sämmtlichen paulin. Briefe. Ausg. von Tholuck. Bd. II. Berl. 1834.

Aus der späteren und der neuesten Zeit dürften zu nennen seyn, als Bearbeitungen der drei Briefe: Conr. Vorstii comm. in omnes epp. ap. exc. II. ad Tim., ad Tit., ad Philem. et ad Hebr. Harderw. 1631. Benson: Paraphrastische Erkl. und Anmerkungen über einige Bücher des N. T., übers. von Bamberger. Leipz. 1761. 1762. J. D. Michaelis: Paraphrasis und Anm. über die Briefe Pauli an die Gal., Eph., Phil., Col., Thess., den Tim., Tit. und Philem. Gött. 1750 u. 1769. Heinrichs: Im Koppe'schen Bibelwerk. 7. Bd. Gött. 1798. 2. Aufl. 1828. Vorzüglich Heydenreich: Die Pastoralbriefe Pauli erläutert. 2 Bde. Hadam. 1826. 1828. Dann J. F. von Flatt: Vorlesungen über die Br. P. an Tim. u. Tit., herausgegeben

von Kling. Tüb. 1831. Der kath. Ausleger Mack: Comm. über die Pastoralbriefe rc. Tüb. 1836. Matthies: Erklärung der Pastoralbr. mit bes. Beziehung auf Authentie und Ort und Zeit der Abfassung. Greifsw. 1840. De Wette in s. kurzgefaßten Handbuche. Bd. 2. Th. 5. 2. Aufl. Leipz. 1847. Bereits angekündigt ist als Fortsetzung des Comm. von Meyer: Die Pastoralbr. von Huther*).

Nur die beiden Briefe an Tim. hat Mosheim erklärt: Erklärung der beiden Briefe P. an den Tim. Hamburg 1755. Nur den ersten: Wegscheider, der erste Br. des Ap. P. an den Tim. neu übers. und erklärt u. s. w. Gött. 1810. Dann G. E. Leo, Pauli ep. I. ad Tim. graece cum perp. comm. Lips 1837. Nur den zweiten: J. Broechner, commentatio de ep. II. ad Tim. Copenh. 1829. Nur den an Titus: Kuinoel, explic. ep. P. ad Tit., commentatt. theol. ed. a Velthusen, Ruperti et Kuinoel Vol. I. 292 sqq.

Ausführlicher bei Matthies S. 49 ff. Winer, Handb. der theol. Literatur. Schriften über specielle Punkte, die Aechtheit u. dgl. finden sich am betreffenden Orte angegeben.

*) Seitdem wirklich erschienen.

Der Brief an Titus.

Einleitung.

I. Die geschichtlichen Aussagen des Briefes über sich.

1. Der Empfänger des Briefes ist 1, 4 deutlich bezeichnet. Es ist Titus, der bekannte Lehrgehülfe des Apostels Paulus. Sein Name wird in der Apgsch. nie erwähnt; dagegen erfahren wir aus Gal. 2, 3 über ihn, daß er ein Heide von Geburt war und unbeschnitten geblieben ist. Erst bei Gelegenheit des Aufenthalts Pauli in Ephesus hören wir wieder von ihm, und zwar daß er vom Apostel um einer Collekte willen nach Corinth abgeordnet wurde (2 Cor. 7, 14; 12, 18). Bei seiner Rückkehr von dort traf er mit dem Apostel in Macedonien zusammen (2 Cor. 2, 13; 7, 5 f.). Von da wurde er als Ueberbringer des zweiten Briefes wieder nach Corinth gesandt (2 Cor. 8, 6. 16 ff.). Hieran reihen sich dann noch die Data, welche unsere Briefe (2 Tim. 4, 10, seine Reise nach Dalmatien, und Tit. 1, 5; 3, 12) an die Hand geben. Nach den Angaben des an ihn gerichteten Briefes ist er vom Apostel auf Creta zur Bestellung einer Gemeindeordnung und als Lehrer (Evangelist) zurückgelassen worden. Er ist nicht Bischof oder Erzbischof auf Creta, sondern er wirkt dort als Evangelist, bei welcher Thätigkeit ihm die Umstände insbesondere die Pflicht auferlegen, eingerissenen Verkehrtheiten entgegen zu arbeiten, und

hat den speciellen Auftrag, Presbyter zu ordnen, um einen äußerlichen Verband der dortigen Christen zu einer christlichen Gemeinschaft herzüstellen. Kap. 3, 12 unseres Briefes deutet wohl an, daß ein Anderer bald ihn ablösen werde, und besagt, daß er selbst zu dem Apostel nach Nikopolis zurückkehren solle. Die Sage macht ihn zum Bischof von Creta, worüber, wie auch über die hierher gehörige Literatur, zu vergleichen Winer's R.W.B. u. d. A. Titus, und Böhl S. 105—120 ff.

Nach der klaren Zuschrift des Briefes 1, 4 müssen wir als ausgemacht betrachten, daß der Brief an ihn, und nicht an die Gemeinde oder an diese mit bestimmt gewesen ist. Nur zu dieser Annahme stimmt Form wie Inhalt des Briefes. In ersterer Beziehung braucht man nur außer der Adresse selbst auf 1, 5. 13; 2, 1. 6. 7. 15; 3, 1. 8. 9. 10. 12. 13. 15 zu verweisen. Ueberall ist Titus, überall er allein angeredet; nirgends zeigt sich eine direkte Beziehung auf die Gemeinde, sondern immer vermittelt durch Titus. Was den Inhalt anlangt, bemerkt man mit Recht, daß 1, 12 f. zur Bestimmung des Briefes für die Gemeinde selbst nicht passe. Auch die sittlichen Ermahnungen würden in diesem Falle anders gehalten seyn. Der Apostel würde sich nicht mit einer einfachen Aufzählung der Erfordernisse, auf die es ankomme, begnügen; worüber die Auslegung bei 2, 15 zu vergleichen ist. Diese Art der Behandlung des Gegenstandes, in ihrem Unterschied von der in anderen Briefen, wo der Apostel direkt an die Gemeinden sich wendet, wie wir diese Vergleichung namentlich bei 2, 9. 10 anstellen können (vgl. die Ausleg.), paßt nur für Titus; und dieser Umstand, den man zum Nachtheil unseres Briefes anführt, beweist so gerade für die Aechtheit; worüber gleichfalls in der Auslegung und in der allg. Einl. das Weitere gesagt ist. Daß, was der Apostel 1, 2. 3 zur Näherbezeichnung, nicht zur Beglaubigung seines Amtes sagt, nicht gegen unsere Ansicht von der Bestimmung des Briefes für Titus allein spricht, und daß 2, 15; 3, 15 keinen Gegengrund abgeben, hat die Auslegung zu zeigen.

2. Auch über den Zustand der Christen auf Creta, in welchem die Veranlassung wie der Zurücklassung des Titus, so auch dieses apostolischen Schreibens an ihn liegt, giebt der Brief hinlänglich Aufschluß, wenn man sich nicht durch vor-

gefaßte Meinung beirren läßt. Die Kritik selbst macht uns darauf aufmerksam, daß wir uns das Christenthum dort nicht als eben erst vom Apostel gepflanzt denken dürfen. Zu dieser Ansicht würde freilich der Inhalt des Briefes, der bald nach der Abreise des Apostels von Creta geschrieben ist (vgl. zu 1, 5), und der einen längeren christlichen Bestand voraussetzt, nicht passen. Aber was hindert denn anzunehmen, daß der Apostel das Christenthum dort nicht zuerst verkündet, sondern es schon vorgefunden habe? (Vgl. zu 1, 5.) Und nicht bloß den Samen des Christenthums hat er dort vorgefunden, sondern neben und verflochten mit dem Christlichen viel Verkehrtes, das namentlich von den Judenchristen herrührte (1, 10). Nicht als dogmatische Irrlehre ist dieß Element bezeichnet, sondern einerseits als ein auf unwesentliche Dinge gerichtetes Erkennen, das keine Kraft der Gottseligkeit in sich trägt, andererseits als ein Hängen an Menschengeboten, die ebenfalls ohne sittliche Kraft sind und ihren Ursprung in der sittlichen Verkommenheit ihrer Urheber haben. Nicht erst nach der Abreise des Apostels, die seinem Schreiben kurz erst vorangegangen ist, haben sich die Dinge so gestaltet; der Apostel kennt sie, wie man aus dem Briefe ersieht, aus eigener Anschauung; er selbst hat offenbar bereits damit zu kämpfen gehabt, und zu dem Uebrigen, was Titus vollends in Ordnung bringen soll, gehört auch dieser Mangel mit. Außerdem ersehen wir aus dem Briefe, daß es noch an einem Gemeindeverband fehlt. Der Apostel hat selbst keinen Presbyter mehr bestellen können; somit ist es nun Aufgabe des Titus eine Gemeindeordnung herzustellen. Merkwürdig ist, daß von Diakonen hier keine Rede ist. Man sieht recht deutlich, wie das Diakonat im Vergleich mit jenem Amt etwas Unwesentliches war, wie es auch seinen Ursprung lediglich einem mit der Zeit hervorgetretenen Bedürfnisse verdankt (Apgsch. 6, 1).

3. Einfach und natürlich ergiebt sich nun auch der Inhalt des Briefes aus diesen Umständen, die den Brief veranlaßt haben. Für beides, sowohl für die Bestellung der Gemeindeordnung durch Presbyter, als für die Thätigkeit des Titus als Evangelist gegenüber den herrschenden Verirrungen, will der Apostel dem Titus Anweisung geben. Nach einem Eingang 1, 1—4, in welchem der Apostel sein Amt in dem bestimmten

Gegensatz zu den zu bekämpfenden Verirrungen näher bezeichnet, geht er zuerst auf die Anstellung von Presbytern ein und giebt an, worauf Titus dabei zu sehen habe. Sittliche Erfordernisse sind es und Festhalten an der glaubwürdigen heilsamen Lehre, wie der Apostel die apostolische Lehre im Gegensatz zu einem leeren, sittlich unfruchtbaren Treiben bezeichnet 5—10. Die Nothwendigkeit dieses Erfordernisses wird dann V. 10—16 durch Hinweisung auf die herrschenden Verkehrtheiten gezeigt. Sodann folgt, was Titus im Gegensatz zu den genannten Verführern lehren soll. Auf sittlichen Wandel habe er vor Allem zu dringen, und wird nun 2, 1—10 in einer Reihe von Prädicaten dargestellt, wozu er je nach Verschiedenheit von Geschlecht, Alter, Stand zu ermahnen hat. Die Begründung solches sittlichen Wandels giebt V. 11—15. Aber auch gegenüber der Obrigkeit und den Nichtchristen insgesammt bedürfen die Creter der Erinnerung an das rechte Verhalten, das 3, 1—2 kurz namhaft gemacht wird, und das nun durch Hinweisung darauf begründet wird, wie wenig der Christ dem Nichtchristen gegenüber Grund sich zu überheben habe 3—7. Sofort folgt noch eine dem Titus selbst geltende Ermahnung, was er lehren und was er lassen solle, und wie er sich persönlich zu denen stellen solle, welche durch ihre Verkehrtheit Spaltung anrichten 8—11. Den Schluß machen persönliche Angelegenheiten, Grüße und der übliche Segenswunsch. Die Klarheit und gute Ordnung des Briefes lobt auch de Wette mit der an ihm so rühmlichen Unparteilichkeit. Aber er will finden, daß die Anweisungen, die dem Titus gegeben werden, sowohl hinsichtlich der Anstellung von Presbytern, als auch hinsichtlich dessen, was er lehren soll, zu allgemein und zu allbekannt, und darum eines Apostelgehülfen nicht würdig seyen; worüber die Erklärung der betreffenden Stellen zu vergleichen ist.

4. Was endlich Zeit und Ort, wie überhaupt die geschichtlichen Umstände bei der Abfassung des Briefes anlangt, so sagt der Brief selbst uns darüber, daß er bald nach der Abreise des Apostels von Creta geschrieben sey. Weiter, daß der Apostel den Winter, der bevorsteht, in Nikopolis zubringen will, und Titus dahin zu ihm kommen soll, woraus sich natürlich nicht (mit der Unterschrift) folgern läßt, daß der Apostel von

Nikopolis aus schreibt. Aus dem Umstand, daß Apollos auf Creta ist und zu dem Apostel zu kommen aufgefordert wird, kann man soviel erkennen, daß der Brief jedenfalls erst nach der Bekanntschaft mit Apollos, also nach Apgsch. 18, 24 ff. geschrieben ist (de Wette). Das sind die Aussagen des Briefes über sich in dieser Beziehung. Aber wann ist der Apostel in Creta gewesen? Welches Nikopolis ist gemeint? Wann der Brief geschrieben?

Der Brief selbst lehrt uns darüber nichts. Wir müssen es also durch historische Combination zu erschließen suchen. Die Apgsch. erwähnt bekanntlich nur einmal einen Aufenthalt des Apostels in Creta 27, 7 ff., bei der Gelegenheit seiner Ueberführung von Cäsarea nach Rom; und wirklich haben Gelehrte hier den Zeitpunkt zu finden geglaubt, in welchen der in unserem Briefe bezeichnete Aufenthalt des Apostels auf Creta falle. Ich halte es für überflüssig, bei dieser Untersuchung Ansichten, die längst widerlegt sind und für die sich kein neuerer Vertheidiger gefunden hat, aufs Neue zu widerlegen, und verweise daher hinsichtlich dieser Annahme auf Böhl's ausreichende Gegenbemerkungen S. 123 ff., Matthies S. 190. Bietet die Apgsch. weiter keinen positiven Anknüpfungspunkt, so läßt sie dagegen bei ihrer anerkannten Lückenhaftigkeit um so freieren Raum für Hypothesen. Ich nenne nur die Ansicht des L. Capellus, daß der Apostel auf seiner zweiten Bekehrungsreise von Syrien und Cilicien aus (Apgsch. 15, 41) einen Abstecher nach Creta gemacht habe; wogegen Böhl S. 125 ff., Matthies S. 191 f. Weiter die Annahme des J. D. Michaelis u. A., wonach der Apostel während seines anderthalbjährigen Aufenthalts in Corinth (Apgsch. 18, 1 ff.) das Christenthum auf Creta verkündigt habe; wogegen gleichfalls Böhl S. 126 f., Matthies S. 191 das Nöthige erinnert haben. Gegen diese Ansichten entscheidet schon, wie oben bemerkt, der Umstand, daß um des Apollos willen 3, 13 der Brief nicht vor Apgsch. 18, 24 ff. geschrieben seyn kann. Auch haben sie in neuerer Zeit keinen Vertheidiger mehr gefunden. Dagegen hat die weitere Ansicht, daß der Apostel bei Gelegenheit seiner Rückreise von Corinth nach Syrien (Apgsch. 18, 18. 19) mit Titus auf Creta gewesen sey und den Brief von Ephesus aus geschrieben habe, in neuerer Zeit ange-

sehene Vertreter an Hug, Hemsen u. A. gehabt. Aber auch dagegen spricht der eben angeführte Umstand, daß Apollos erst später Christ geworden und noch später mit dem Apostel in Verbindung getreten ist. In keinem Falle könnte also der Brief während des Apgsch. 18, 19—22 bezeichneten Aufenthalts in Ephesus (vgl. Böhl S. 137), sondern er müßte später verfaßt seyn, nachdem der Apostel in Jerusalem und Antiochien gewesen, Galatien und Phrygien durchzogen hatte, und nach Ephesus zurückgekehrt war (Apgsch. 19, 1 ff.). Aber selbst in diesen Zeitpunkt kann die Anknüpfung des nachmaligen Verhältnisses zwischen Paulus und Apollos nach dem Bericht der Apgsch. nicht verlegt werden (vgl. Böhl S. 138 f.), und dann ist auch, was Böhl nicht wahrnimmt, ein so langer Zwischenraum zwischen der Abreise des Apostels von Creta und der Briefabfassung mit dem Inhalte des Briefes unverträglich. Denn das steht fest, daß der Brief nicht lange nach der Abreise des Apostels von Creta geschrieben seyn kann. Wie wenig will sich auch das Ueberwintern in Nikopolis mit dieser Ansicht reimen; denn an ein Ueberwintern in jenem zwischen Antiochien und Tarsus gelegenen kann nach dieser Modification nicht mehr gedacht werden; und wie viel Hypothesen braucht man, um dann die Angaben des zweiten Corintherbriefes über Titus in Einklang zu bringen! Vgl. Böhl a. a. O. Und wie wenig endlich alle Personalien in dem Titusbrief sowohl negativ als positiv mit dieser Ansicht stimmen, hat Matthies nachgewiesen S. 191. 192. Schwerlich dürfte diese Ansicht einen neuen Vertheidiger finden, wie sie auch unter den zuletzt ausgesprochenen Ansichten nicht vorkommt. Wieder einen Schritt weiter vorwärts im Leben des Apostels ist Schmidt (Einl. ins N. T. I. S. 265) u. A. gegangen, indem er den Aufenthalt in Ephesus Apgsch. 19, 10; 20, 31 für den Zeitpunkt erklärt, in welchem der Apostel auf Creta war und den Brief geschrieben hat. Böhl S. 141. Matthies S. 192 ff. Dem steht dieselbe Schwierigkeit entgegen, daß Apollos bereits in Corinth war, Apgsch. 19, 1; und daß, wenn auch die Erzählung in der Apgsch. selbst eine solche Zwischenreise nicht geradezu ausschließt, man doch nicht anzugeben vermag, wie das Ueberwintern in Nikopolis zu diesen Umständen passe, daß man zugeben muß, daß Titus nicht nach Nikopolis gekommen, sondern

sich in Ephesus wieder zum Apostel gefunden habe, von wo er nach Corinth abgesandt wurde, und daß uns von Tychikus vor Apgsch. 20, 4 nichts bekannt ist. So werden wir auch von hier vorwärts gedrängt. Die einzig noch mögliche Annahme, wenn der Apostel in der von der Apgsch. dargestellten Lebensperiode auf Creta gewesen seyn soll, ist nur die, daß es vor oder während des zweiten Aufenthalts in Achaja, also in der Apgsch. 20, 1—3 bezeichneten Zeit der Fall war. So Baronius, Lightfoot, Lardner, Hammond u. A., und der neueste Commentator unserer Briefe, Matthies. Wir gehen deßhalb auf diese Ansicht, wie Matthies sie darstellt, etwas näher ein. Während seines dreimonatlichen Aufenthalts in Hellas soll der Apostel in Creta gewesen seyn, dort den Titus zurückgelassen und vor seiner Abreise nach Jerusalem den Brief an ihn geschrieben haben, entweder von Nikopolis selbst aus oder von einem Ort in der Nähe. Nach Nikopolis in Epirus sey nehmlich der Apostel wegen der Nachstellungen der Juden gereist, um von dort durch Macedonien nach Jerusalem zurückzukehren. Es muß dieser Ansicht zugestanden werden, daß sich die Personalien des Briefes im Zusammenhalt mit dem sonst Bekannten zum Theil glücklich fügen. Matthies S. 201 f. Denn sowohl Titus als Tychikus waren mit dem Apostel zugleich in Hellas, und von Apollos kann man es durch 1 Cor. 16, 12 wahrscheinlich machen, obwohl bei ihm darauf nichts ankommt; denn er braucht ja nicht mit dem Apostel nach Creta gegangen zu seyn. Auch ist richtig, daß Titus Apgsch. 20, 4. 5 nicht mitgenannt wird. Das ist aber auch Alles, was für diese Annahme sprechen könnte. Im Uebrigen kommt, wie schon Dr. Baur gegen Matthies bemerkt hat, dieser Annahme nur die Unbestimmtheit der Apgsch. zu Statten, die 20, 3 nichts weiter von dem Aufenthalt des Apostels erzählt als: *ἦλθεν εἰς τὴν Ἑλλάδα· ποιήσας τε μῆνας τρεῖς, γενομένης αὐτῷ ἐπιβουλῆς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, μέλλοντι ἀνάγεσθαι εἰς τὴν Συρίαν, ἐγένετο γνώμη τοῦ ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας.* Doch wird schon zugegeben werden müssen, daß Lukas sehr ungenau referire, wenn der Apostel während dieser drei Monate, von denen er sagt, daß derselbe sie in Hellas zugebracht habe, nach Creta gereist ist und dort das Evangelium verkündigt hat. Auch muß Matthies selbst eingestehen, die Zeit von drei Monaten sey kurz für den

Aufenthalt in Hellas und Creta zusammen. Daß der Apostel 2 Cor. 10, 16 schreibt, er wolle über Achaja hinaus das Evangelium verkündigen, ist allerdings richtig; aber auch kein Zweifel, wenn man sich an Apgsch. 19, 21 und an jene schon oben einmal angeführten Stellen des Römerbriefes erinnert, in denen er seine Absicht nach Rom zu kommen ausspricht, daß er nicht an Creta gedacht habe. Weiter will das Nikopolis in Epirus, wo der Apostel zu überwintern gedenkt, in diesen Zusammenhang nicht passen, will man den angeführten Worten der Apgsch. nicht Gewalt anthun. Nach diesen Worten ist der Plan zur Rückkehr nach Jerusalem, und zwar auf dem Seeweg, schon gefaßt, als Nachstellungen der Juden den Apostel nöthigen, den Landweg durch Macedonien einzuschlagen, was er sofort thut, und wobei ihm die V. 4 u. 5 Genannten das Geleit bis Asien geben, so zwar daß diese von Philippi aus den Weg zu Lande nach Troas machen, der Apostel dagegen von Philippi aus zur See nach Troas reist und dort mit seinen Gefährten wieder zusammentrifft. Wie sollte der Apostel auf dieser Rückreise hinüber an die Westküste von Epirus nach Nikopolis gekommen seyn? Und das in der Absicht, um dort den Winter zuzubringen? Während seine Reisegefährten nach Troas vorausgehen, sollte er in Nikopolis den Winter zugebracht haben, dann aber gleichwohl mit diesen in Troas zusammengetroffen seyn? Doch der Apostel soll nach Matthies nur einige Wochen des Winters in Nikopolis geblieben und früher, als er bei Abfassung des Briefes von Nikopolis oder einem Ort der Nähe aus vermuthete, die Reise fortgesetzt haben. So war er also doch in der Absicht zu überwintern nach Nikopolis gegangen? Und von dort aus schreibt er an Titus, wie er den ihm gegebenen Auftrag zu vollziehen habe, so daß noch auf einen längeren Aufenthalt des Titus in Creta gerechnet wird. Dann will er den Artemas oder Tychikus senden, und Titus soll erst nach deren Eintreffen zu dem Apostel nach Nikopolis kommen. So lange also, bis das Alles geschehen konnte, mußte der Apostel vorgehabt haben, in Nikopolis zu bleiben, während seine Reisegefährten bereits nach Troas auf dem Wege sind, wo er mit ihnen zusammentrifft. Wie ist das denkbar? Und weiter will der Apostel den Tychikus nach Creta senden; denselben, der nach Matthies (S. 202)

mit mehreren Anderen von Hellas aus auf des Apostels Geheiß nach Troas vorausgereist seyn soll, während der Apostel der Nachstellungen wegen nach Nikopolis geht; und dieß schreibt der Apostel von Nikopolis oder einem Ort in der Nähe, nachdem Tychikus auf sein Geheiß bereits nach Troas vorausgereist war. Das ist ein offenbarer Widerspruch. Ueberhaupt aber rechtfertigt die Erzählung der Apgsch. die Annahme nicht, daß jene Gefährten vorausgereist seyen, und Matthies müßte vielmehr annehmen, die ganze Reisegesellschaft habe den Winter in Nikopolis zubringen wollen. (Vgl. Meyer zu d. St.) Aber auch chronologisch ist diese Ansicht unhaltbar. Das κέκρικα παραχειμάσαι Tit. 3, 12 muß man doch, wenn man nicht künsteln will, vor Einbruch des Winters geschrieben denken; vgl. 1 Cor. 16, 6. Wenn nun, wie Matthies behauptet, der Apostel nur wenige Wochen in Nikopolis zugebracht hat, soll er bei der Eile, mit welcher er diese Reise nach Jerusalem machte, erst um Ostern in Philippi eingetroffen seyn? (Apgsch. 20, 6). Und sollte, auch hiervon abgesehen, wahrscheinlich seyn, daß der Apostel mit Einbruch des Winters von Corinth zur See nach Syrien habe reisen wollen? Hat er nicht 1 Cor. 16, 6 geschrieben: er wolle in Corinth den Winter zubringen? Warum sollte er es nicht gethan haben, da er Nachstellungen erst zu fürchten hatte, als er schon im Begriff war sich einzuschiffen (μέλλοντι ἀνάγεσθαι)? Wenn es so war, so ist denn auch erklärlich, daß er bis Ostern in Philippi eintrifft. Doch wir brauchen auf Wahrscheinlichkeiten gar kein Gewicht zu legen; wir haben ja bereits gesehen, daß diese Ansicht sich in Undenkbarkeiten und Widersprüche verwickelt. Eine ganz neue Ansicht über die Zeit des Aufenthalts Pauli auf Creta und die Abfassungszeit des Briefes hat Böttger aufgestellt a. a. O. Abth. 4. S. 1—12. Nach seiner Annahme ist der Apostel nicht bloß ein Mal, sondern zwei Mal auf Creta gewesen. Zuerst in der Zeit Apgsch. 18, 11 während des ersten Aufenthalts in Achaja, dann Apgsch. 19, 22. 23 während seines 2—3jährigen Aufenthalts zu Ephesus; und er soll eben im Begriff gewesen seyn (Apgsch. 20, 3), nochmals auf dem Rückweg von Hellas nach Jerusalem Creta zu besuchen, als sich die von den Juden gedungenen Corsaren zeigten und ihn nöthigten, eine andere Richtung zu nehmen. Mit einem: „Ordne an,

was in Cretas Gemeinden noch nöthig ist. Sobald ich glücklich entkommen bin, werde ich dir schreiben," sey Titus auf einem Kahne oder zweiten Schiff (?) nach Creta entlassen worden. Der Apostel aber gelangte vor Messenien und Elis vorbei nach Epirus. Von da aus schreibt er an Titus und bleibt da, bis Titus die Gemeinden in Creta geordnet hat und zu ihm nach Nikopolis zurückkommt, obwohl seine Reise „nach Macedonien hinwärts geht" (Apgsch. 20, 3) und er sehr eilt, zu rechter Zeit noch nach Jerusalem zum Pfingstfest zu kommen. Diese Ansicht vereinigt die Schwierigkeiten mehrerer anderer in sich und scheitert schon an Tit. 1, 5, wonach der Apostel mit Titus auf Creta gewesen ist, und stimmt so wenig wie die vorige mit der einfachen Erzählung Apgsch. 20, 3. 4. Denn μέλλοντι ἀνάγεσθαι soll doch nicht heißen: in dem Augenblick als der Apostel die hohe See zu erreichen im Begriff war? Und ἐγένετο γνώμη τοῦ ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας nicht in sich schließen: der Apostel sey nach Epirus gesegelt, um dort den Winter zuzubringen und dann durch Macedonien zurückzukehren? Sondern doch wohl: der Apostel habe statt des Seewegs den Landweg gewählt?

Gegen alle diese Ansichten aber, welche den Aufenthalt des Apostels und die Abfassung des Briefes in den von der Apgsch. dargestellten Zeitraum verlegen, spricht nicht bloß der Umstand, daß es auffallend wäre, wenn in der Apgsch. 27, 7 ff. nichts von Christen auf Creta gesagt wäre, im Falle hier der Apostel früher thätig war, und Titus Gemeinden geordnet hatte — ich lege darauf kein besonderes Gewicht —, sondern die Verwandtschaft der Pastoralbriefe in Form und Inhalt, die unerklärlich bleibt, trotz aller Gegenbemerkungen Hemsen's, wenn der Titusbrief durch einen größeren Zeitraum von den anderen getrennt wird; wie das auch de Wette anerkennt. Vgl. die allg. Einl. Und was hat man denn gegen die Annahme der Abfassung des Briefes in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft (deren Möglichkeit einmal zugegeben) noch speciell von Seiten unseres Briefes einzuwenden? In den Personalien ist nirgends ein Widerspruch zu entdecken; mit Apollos war der Apostel längst bekannt; mit der Art der Erwähnung des Tychikus stimmen Eph. 6, 21; Col. 4, 7. Die Rückkehr in den

Orient ist auch aus Phil. 1, 25 f.; 2, 24; Philem. 22 gewiß. Der Besuch auf Creta hat dann eine natürliche Veranlassung in Apgsch. 27, 7 ff. Matthies, ein entschiedener Gegner dieser Ansicht, meint, jene orientalisch-occidentalische Rundreise müsse doch an Ereignissen reich gewesen seyn; gerade in den Zeitraum zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft fallen Bedrängnisse der Christen ärger als vorher; aber von dem Allen finde sich kein Wort. Der Grund davon scheint sehr nahe zu liegen, wenn der Apostel nach seiner Befreiung mit Titus zusammen in Creta gewesen ist. Was er in der Art ihm mitzutheilen hatte, konnte er ihm längst gesagt haben. Ist, wie ich annehmen zu müssen glaube, auf Grund der Stellen im Philipperbrief und im Brief an Philemon, der Apostel nach seiner Befreiung gleich nach Creta, nicht erst nach Spanien gekommen, so hat er von einer orientalisch-occidentalischen Reise nichts zu erzählen gehabt. Zudem ist der Brief von Anfang bis zu Ende ein reiner Geschäftsbrief, der dem Titus in Kürze die nöthigen Anweisungen und Winke giebt; was sollten da solche Nachrichten? Vgl. auch hierüber das in der allg. Einl. Gesagte. Wenn aber Matthies weiter bemerkt, daß die Stiftung der cretensischen Gemeinden, der Ort der Abfassung des Briefes, wie der Aufenthalt des Apostels (in Nikopolis?) in ein tiefes Dunkel gehüllt bleiben, so verweisen wir dagegen auf die in der allg. Einl. bereits gegebene Nachweisung, wie glücklich sich bei unserer Annahme alle Data der Pastoralbriefe in einander fügen*).

II. Die kritischen Ausstellungen,

die sich speciell auf diesen Brief, und zwar seine geschichtlichen Angaben beziehen, sind folgende (vgl. de Wette S. 1 ff. seines Comm.).

1. Der Brief lasse sich nicht in die Lebensgeschichte des Apostels einreihen; wogegen in der allg. Einl. das Nöthige gesagt ist.

2. Er soll bald nach der Stiftung von Gemeinden geschrieben seyn, als diese noch nicht völlig eingerichtet waren. Damit stimme nicht, daß er Klagen enthalte über die Menge der dor-

*) Man vergleiche noch den Zusatz am Schlusse des Briefes.

tigen Irrlehrer und deren verderbliche Wirksamkeit (1, 10 f.), in deren Folge schon bei der Wahl eines Presbyters das Festhalten an der rechten Lehre in Frage kommen soll (1, 9). „Wie konnte sich im Schooße der cretischen Christenheit eine solche Reaction so schnell bilden? Wollte man aber die Irrlehrer sich als eingedrungene Fremdlinge denken, so mußten sie ihr Unwesen eine Zeit lang haben treiben, mithin der Brief nicht bald nach der Pflanzung des Christenthums auf der Insel geschrieben seyn können." Dagegen ist zu sagen: De Wette weist selbst nach, daß das Christenthum nicht erst kürzlich durch den Apostel auf Creta gepflanzt seyn kann. Somit ist die Annahme ganz unnöthig, daß sich so schnell eine solche Reaction bildete; sie konnte lange schon sich gebildet haben. Unnöthig ist daher auch, an eingedrungene Fremdlinge zu denken, die doch ihr Unwesen eine Zeit lang getrieben haben müßten, wonach also der Brief nicht bald nach der Pflanzung des Christenthums geschrieben seyn könnte. Er ist eben wirklich nicht bald nach der Pflanzung des Christenthums geschrieben; denn der Apostel hat es nicht gepflanzt, sondern er hat es schon vorgefunden; sein Brief, der bald nach seiner Abreise geschrieben ist, ist darum nicht bald nach der Pflanzung geschrieben; „die Irrlehre" ist nicht erst seit seiner Abreise eingerissen; der Apostel kennt vielmehr die s. g. Irrlehre aus eigener Anschauung und längerer Beobachtung, wie de Wette selbst behauptet S. 2. Uebrigens ist von eigentlicher Irrlehre nirgends im Briefe die Rede. Man sieht, die Kritik brauchte nur den eigenen Angaben des Briefes, die sie selbst erkennt, gegenüber ihrer Voraussetzung, daß der Apostel das Christenthum auf Creta gepflanzt habe, die gar keinen Grund im Briefe für sich hat, Glauben zu schenken, so heben sich diese Anstöße.

3. Der große Erfolg, den Paulus auf Creta gehabt haben soll, setze eine solche Empfänglichkeit der Bewohner für das Evangelium voraus, daß die ohnehin auf fremdes Zeugniß gegründete Klage über die böse Gemüthsart der Creter 1, 12 f. als ungerecht, und der Mangel aller freudigen dankbaren Anerkennung auffallend erscheine. Fehle doch im Briefe an die Galater, wenn auch der danksagende Eingang, doch manche vertrauensvolle Aeußerung nicht. Dagegen: der Apostel schreibt nicht an die Gemeinde, wie der Brief an die Galater an die

Gemeinde gerichtet ist. Wäre dieß der Fall, so würden sich Aeußerungen der Art gewiß auch finden. Vor Allem aber: woher wissen wir denn von dem großen Erfolge, den Paulus auf Creta gehabt hat? Der Brief sagt uns gar nichts darüber; er stellt die Verbreitung des Christenthums daselbst nicht als Werk des Apostels dar. Im Gegentheil, der Apostel hat dort Beobachtungen von groben Mißständen des christlichen Lebens gemacht, wie de Wette selbst zugesteht, und hat diese während seines Aufenthalts nicht gänzlich zu beseitigen vermocht; weßhalb er den Titus zurückläßt, um das Fehlende vollends zu ordnen. Die ganze Einwendung beruht wieder auf der ungegründeten Voraussetzung, der Apostel habe während seines kurzen Aufenthalts das Christenthum erst gepflanzt und zugleich über ganz Creta ausgebreitet. Ist dem nicht so, so mag die Klage über den Nationalcharakter, wie sie ja auch anderweitig gehört wird, wohl begründet seyn. Daß sie aber auf fremdes Zeugniß, nehmlich des von ihnen selbst als Propheten betrachteten Dichters, gegründet wird, erscheint vollkommen passend. Vgl. die Auslegung. Auch hier braucht die Kritik nur ihre Voraussetzung daran zu geben, so hat sie die Wahrheit.

4. Auch in Beziehung auf den sittlichen und kirchlichen Zustand der cretischen Christen werde ein längeres Bestehen des dortigen Christenthums vorausgesetzt; wofür ganz mit Recht auf 1, 6 τέκνα ἔχων πιστά und auf die anderweitigen dort genannten sittlichen Erfordernisse hingewiesen wird. Dagegen haben wir nichts zu sagen, sondern nehmen es als Zugeständniß unserer Behauptung dankbar hin. Die Kritik hat noch nicht im Entferntesten bewiesen, daß es nicht so seyn könne, und daß nothwendig der Apostel die erste Botschaft des Evangeliums nach Creta gebracht haben müsse; vgl. Apgsch. 2, 11 und zu 1, 5 unseres Briefes.

5. Es falle auf, da doch der Brief bald nach Anwesenheit des Apostels geschrieben ist, daß auch nicht Eine Andeutung von dem, was Paulus dort erfahren und gethan habe u. dgl., vorkomme. Ganz anders 1 Theff. Dagegen gilt, was schon oben bemerkt worden ist, daß ja der Apostel nicht an die Creter schreibt. In diesem Falle würden solche Hindeutungen wahrscheinlich nicht fehlen. Wozu sie dem Titus gegenüber, der mit dem Apostel

zugleich auf Creta gewesen ist, und demnach Alles mit angesehen und gehört hat, nöthig wären, hat die Kritik erst zu zeigen.

6. Auch seinem Zwecke und dem Verhältnisse des Schreibers zum Empfänger soll der Brief nicht entsprechen. Es verstehe sich von selbst, was über die vorzunehmenden Presbyterwahlen gesagt werde. Ebenso sey es mit dem anderen Punkte, der Widerlegung der Irrlehrer: so wie sie selbst undeutlich bezeichnet seyen, so werde ihnen nichts entgegengestellt, was sich zu einer treffenden Widerlegung eignete. Dazu dienten nicht die Bemerkungen über das Reine und Unreine 1, 15, die oberflächlichen Sittenregeln 2, 1—10; 3, 1 ff., nebst der Erinnerung an den praktischen Geist des Christenthums 2, 11—14. So die Kritik, wobei sie hin und wieder kleine Zugeständnisse macht. — Die Beschuldigung, daß sich 1, 5—9; 2, 1 — 3, 2 von selbst verstehe, haben wir bei der Auslegung zurückzuweisen gesucht. Die weitere, daß die Sittenregeln 2, 1 ff. principlos seyen, ist gegenüber V. 11—14 ganz ungegründet. Im Ganzen ist es eine seltsame Betrachtung, nach dem, was sonst bekannt oder unbekannt ist, über die Aechtheit etwas feststellen zu wollen. Der einzig richtige Gesichtspunkt kann doch nur der seyn, daß man zusieht, ob der Inhalt des Briefes den Zuständen entspreche, die er im Auge hat. Machen diese Zustände die Einschärfung von Dingen nothwendig, die freilich bekannt sind, so kann man an diesem Umstand, daß es bekannte Dinge sind, doch keinen Anstoß nehmen. Wir führen nur an, daß Schleiermacher (Sendschreiben S. 195) anerkennt: wie die Vorschriften für die Geschlechter und Alter im Briefe an Titus so charakteristisch sind. Doch vgl. hierüber das in der Auslegung bereits Bemerkte. Im Uebrigen kommen auch hier die willkürlichen Voraussetzungen der Kritik zum Vorschein, die sie nur dem wirklichen Inhalt des Briefes gegenüber daran zu geben hat, um das Wahre zu finden, in der That aber diesem gegenüber festhält. So findet man die Irrlehrer undeutlich bezeichnet. Wir haben vorhin gesehen, und die Auslegung weist nach, welch ein bestimmtes Bild sich von den Verkehrtheiten der cretensischen Christen gewinnen läßt. Aber freilich wenn Gnostiker ähnlich denen des zweiten Jahrhunderts (de Wette), oder gar diese selbst (Baur) gemeint seyn sollen, so sind sie nicht bloß undeutlich, sondern sehr undeutlich

bezeichnet; darin stimmen wir vollkommen bei. Uebrigens ist es doch auffallend, wenn de Wette hier die Irrlehren „undeutlich" bezeichnet findet und vorher sagt: der Apostel schreibe über sie aus einer „Kenntniß, die eine lange Beobachtung voraussetzt." S. 2. Ebenso verhält es sich weiter mit der Behauptung, daß ihnen nichts entgegengestellt werde, was sich zu einer treffenden Widerlegung eigne, und dazu dienten namentlich auch nicht die „oberflächlichen, principlosen und allbekannten Sittenregeln" 2, 1—10; 3, 1 f. Man urtheilt, als ob die Briefe ein dogmatisches System widerlegen wollten. Was der Apostel über „die Irrlehre" sagt, ist mehr Charakteristik derselben als eigentliche Polemik; vollends 2, 1 ff. soll auch nicht im Entfernten zur Widerlegung von Irrlehren dienen. Man sieht auch hier die falschen Voraussetzungen. Vollends unbegreiflich wird der Brief, wenn er im zweiten Jahrhundert zur Bekämpfung der Gnostiker geschrieben seyn und hierarchische Tendenzen verfolgen soll, worüber die allg. Einl. §. 3 zu vergleichen ist.

Erklärung des Briefes an Titus.

---

§. 1. Zuschrift und Gruß.

(Kap. 1, 1—4.)

Zuschrift und Gruß erinnern uns an die sonstige Weise des Apostels. Er bezeichnet sich nach seiner apostolischen Stellung, die ihm das Recht zu den nachfolgenden Belehrungen und Ermahnungen giebt, nennt dann die Person des Empfängers, mit Hindeutung auf das zwischen ihm und ihr bestehende Verhältniß, und läßt endlich den üblichen apostolischen Gruß folgen. Besondere Aehnlichkeit hat dieser Anfang unseres Briefes mit dem an die Römer und dem an die Galater, sofern nehmlich dort wie hier das Prädikat *ἀπόστολος* näher bestimmt wird; und die eingehendere Betrachtung wird uns lehren, daß hier wie dort diese hinzugefügte Näherbestimmung mit dem Inhalte des Schreibens in engstem Zusammenhange steht, eine zusammenfassende Vorandeutung desselben ist. So kommt aber auch gleich hier die Eigenthümlichkeit unseres Briefes im Inhalt und in Folge dessen auch in der Form zum Vorschein, neben jener Aehnlichkeit im Gepräge des Ganzen frei und sicher waltend, wie wir es uns nicht aus einer sich verbergen wollenden Nachahmung der Briefe des Apostels erklären könnten. Denn was wäre ihr natürlicher und leichter gewesen, als solche Eigenthümlichkeiten im Einzelnen, wie das *δοῦλος θεοῦ, τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*, zu vermeiden und auch hierin den

so naheliegenden Typus der übrigen apostolischen Briefe beizubehalten?

Vers 1. *Παῦλος δοῦλος θεοῦ ἀπόστολος δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ κτλ. Δοῦλος θεοῦ* hier in demselben Sinne, wie Apgsch. 16, 17; Apok. 1, 1; 15, 3; 10, 7 u. a., nicht wie 1 Petr. 2, 16; Apok. 7, 3 u. a. Es ist die allgemeinere Bezeichnung der Stellung, die ihren speciellen Ausdruck in dem folgenden *ἀπόστολος κτλ.* findet. Mit Recht bemerkt daher Calvin: sic a genere ad speciem descendit. So verbunden wie hier kommen die beiden Prädikate, mit denen hier der Apostel sich bezeichnet, sonst nirgends vor; selbst das einfache *δοῦλος θεοῦ* findet sich bei ihm in diesem bestimmten Sinne sonst nicht; wohl aber *δοῦλος Ἰ. Χ.* Röm. 1, 1; Gal. 1, 10; Phil. 1, 1 als die allgemeinere Bezeichnung seiner amtlichen Stellung, oder auch als Bezeichnung des Verhältnisses, in welchem der Christ als solcher zu Christus als seinem *κύριος* steht, 1 Cor. 7, 22; Eph. 6, 6; doch hat beide Male diese Benennung in dem Contexte eine specielle Veranlassung. Die meiste Aehnlichkeit hat Röm. 1, 1 mit unserer Stelle, sofern sich der Apostel dort erst allgemein als *δοῦλος Ἰ. Χ.* bezeichnet und dann gleichfalls die bestimmtere Benennung *κλητὸς ἀπόστολος* folgen läßt. Wollte er an unserer Stelle seine Stellung in der doppelten Beziehung sowohl zu *θεός* als zu *Χριστός* aussagen, so entspricht es vollkommen jener Selbstbezeichnung Röm. 1, 1, wenn er sich in ersterer Beziehung als *δοῦλος*, in der anderen als *ἀπόστολος* benennt. So mußte der Apostel nach seiner sonstigen Weise sich ausdrücken, können wir mit Recht behaupten. Die Frage kann dann nur die seyn, warum er seine Stellung gerade hier nach dieser doppelten Beziehung hin benennt. Man hat geantwortet, der Apostel denke dabei bereits an die jüdischen Gegner, gegen welche er seine und des Titus Autorität sicher stellen wolle, oder er bezeichne sich so um der Gemeinde willen, damit die Anordnungen des von ihm beauftragten Titus durch diese Berufung auf des Apostels eigene Würde und Autorität mehr Kraft und Gültigkeit erhalten sollen. Allein der Brief ist nicht für die Gemeinde geschrieben, noch weniger für die Gegner, so daß der Apostel Anlaß hätte, seine Autorität oder die des Titus sicher zu stellen, son-

dern an und für Titus, dem gegenüber es einer solchen Sicherstellung nicht bedurfte. Man könnte nur in letzterer Beziehung annehmen, daß der Gegensatz jener jüdischen Lehrer in dem Apostel das Bewußtseyn hervorrufe, wie Apostel Jesu Christi, so auch und eben damit Knecht Gottes zu seyn, und er sich demnach, indem er auf seinen Beruf hinweist, in welchem die folgenden Ermahnungen ihren Grund haben, sowohl als δοῦλος θεοῦ wie als ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ bezeichne. Aber sind wir hier nicht schon auf jenem Gebiete, wo die Individualität ihr Recht geltend macht, und die Erklärung ihre Grenze hat? Wer getraute sich zu erklären, warum sich der Apostel Röm. 1, 1 gerade δοῦλος Ἰ. Χ., 1 Cor. 1, 1 κλητὸς ἀπόστολος, 2 Cor. 1, 1 bloß ἀπόστολος u. s. w. bezeichnet? (Δέ bei ἀπόστολος darf man nicht als Gegensatz fassen, sondern es dient bloß zur Anreihung von etwas Verschiedenem, Winer §. 57, 4. S. 520.) Deutlich dagegen läßt sich die Absicht der folgenden näheren Bestimmung zu ἀπόστολος erkennen: κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν κτλ. Auf die Aehnlichkeit dieser Bestimmungen zu dem Prädikat ἀπόστολος mit Röm. 1, 1 ff.; Gal. 1, 1 ff. ist bereits hingewiesen worden. Die Beziehung derselben zu dem weiter folgenden Inhalte des Briefes ist unverkennbar. Bewirkung des Glaubens der Auserwählten Gottes und der Erkenntniß der Wahrheit, die zur Gottseligkeit führt, bezeichnet er als die Aufgabe seines Apostelamtes; als den Inhalt seiner Predigt aber, mit welcher er in Folge des Befehls τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (unseres Heilandes Gottes) betraut wurde, die Hoffnung des ewigen Lebens, welche der truglose Gott vor ewigen Zeiten verheißen hat, geoffenbart aber zu seinen Zeiten sein Wort in der Predigt, womit der Apostel betraut ist. Die Art, wie hier der Apostel sein Amt näher bezeichnet, läßt sich nur begreifen aus dem Gegensatze zu solchen, deren Erkennen nicht auf die Wahrheit gerichtet ist, die zur Gottseligkeit führt, und deren Lehre nicht die Hoffnung des ewigen Lebens zu ihrem wesentlichsten Inhalte hat. Und Verirrungen dieser Art sind uns auch wirklich 1, 10—16; 3, 8—11 geschildert. Aber nicht diese vereinzelten Stellen nur, welche sich direkt auf jene Verkehrtheiten beziehen, der ganze Inhalt des Briefes ist ein Ausfluß und Zeugniß des apostolischen Berufes, der die πίστις der

Auserwählten und die Erkenntniß der Wahrheit κατ' εὐσέβειαν zu seiner Aufgabe, die Hoffnung des ewigen Lebens aber zum wesentlichen Inhalt der Lehre hat; wie uns das die weitere Erklärung zeigen wird. Ueber die Construktion V. 1—3, die ohne Unterbrechung fortschreitet, vgl. Winer §. 64, I. 2. S. 614. Im Einzelnen ist zu bemerken, daß κατὰ πίστιν . . . καὶ ἐπίγνωσιν nicht: nach oder gemäß dem Glauben . . . und der Erkenntniß — heißen kann. Der Glaube der Einzelnen und ihr Erkennen ist dem Apostel nicht Norm seines Amtes. Die einzig richtige Fassung von κατά ist: für, zu, von der Bestimmung; vgl. Winer §. 53, d. S. 479. 2 Tim. 1, 1; 2 Cor. 11, 6. In der Verbindung mit ἀπόστολος kommt es sonst allerdings nicht vor. Ueber das Fehlen des Artikels bei den folgenden Nominibus πίστιν, ἐπίγνωσιν, ἐκλεκτῶν vgl. Winer §. 18, 2. b. S. 142, bei θεοῦ §. 18, 1. Anm. S. 138, bei ἀλήθεια ebendas. S. 136 f. — Κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ — der Ausdruck ἐκλεκτοί ist von dem alttestamentlichen Israel übergetragen auf das neutestamentliche; vgl. 5 Mos. 14, 2. 20; Ps. 105, 43; 106, 5 u. a. בְּחִירֵי יְהוָֹה. Diese Bezeichnung hat ihren Grund nicht in einer Beschaffenheit der also Genannten, sondern in dem ewigen Willensakte Gottes, der πρόθεσις Röm. 5, 28 oder ἰδία πρόθεσις 2 Tim. 1, 9, wodurch sie in Christo zur Seligkeit vorherbestimmt sind. Die zeitliche Realisirung dieser Vorherbestimmung lehrt Röm. 8, 30. Vgl. Luc. 18, 7; Röm. 8, 33; Col. 3, 12 u. a. Matthies bemerkt zu diesem Ausdruck, es zeige sich das Mißliche der Auffassung des κατά als Final-Präposition, sofern ἐκλεκτοί entweder von Nichtchristen, die aber nach göttlicher Bestimmung zum Glauben geführt werden sollen, verstanden werden muß, oder κατά, wenn ἐκλεκτοί von Christen verstanden wird, eine Erweiterung des Sinnes erheischt, nehmlich zur Förderung des Glaubens der Auserwählten. Allein κατά heißt überhaupt: für, zu. Auf den Glauben der Auserwählten sey es abgesehen, ist der Sinn. Ἐκλεκτοί aber, das, wie das parallele Glied εἰς ἐπίγνωσιν κτλ. beweist, ganz allgemein, nicht in Beziehung auf bestimmte Individuen zu nehmen ist, bedeutet weder Christen noch Nichtchristen, sondern solche, die zur Seligkeit von Gott auserwählt sind. Der Glaube der von Gott Auserwählten ist die Bestimmung seines Berufes; wobei es gleichviel ist, ob die

κλῆσις bereits an sie ergangen ist oder nicht. Denn daß auch für die, welche bereits Christen sind, sein Apostelamt diese Bestimmung habe, lehrt z. B. Phil. 1, 25 u. a. Unnöthig ist daher auch de Wette's Annahme einer Prolepsis, wofür er 2 Tim. 2, 10; Apgsch. 13, 48 anführt; mit der ersteren Stelle hat es keine andere Bewandniß, wie mit der unserigen; und die zweite zeigt gerade, wie aller Glaube der Einzelnen auf göttlicher Vorherbestimmung beruht, und diese in ihrem Gläubigwerden sich manifestirt, so daß sie durch ihren Glauben nicht erst ἐκλεκτοί werden, sondern gläubig werden, weil sie ἐκλεκτοί sind; vgl. Eph. 1, 4 und zum Ganzen Röm. 1, 5. Erwägt man übrigens die antithetische Haltung, welche diese Näherbestimmung des ἀπόστολος hat, und welche in dem parallelen Glied καὶ ἐπίγνωσιν κτλ. so deutlich heraustritt, so wird man nicht abgeneigt seyn können, auch in dieser Bezeichnung τῶν ἐκλεκτῶν τοῦ θεοῦ einen Gegensatz anzunehmen zu solchen, deren πίστις jene ἐκλογὴ τοῦ θεοῦ nicht zu ihrem Grunde hat. — *Καὶ ἐπίγνωσιν κτλ.* fährt der Apostel fort und nennt damit das Zweite, worauf sein Amt abzweckt. Mit dieser ἐπίγνωσις ist eine auf dem Glauben ruhende, in die Wahrheit sich mehr und mehr vertiefende Erkenntniß gemeint. Vgl. Phil. 1, 9. Denn ἐπίγνωσις ist, wie Wahl bemerkt: plena et accurata cognitio. Vgl. über ἐπίγνωσις Harleß zu Eph. 1, 17. S. 95 f. Zu ἀλήθεια, die christliche Wahrheit, vgl. Eph. 1, 13. Mit τῆς κατ' εὐσέβειαν wird die ἀλήθεια, welche erkannt werden soll, näher bezeichnet als eine solche, welche zur Frömmigkeit führt. Ueber das Hinzutreten des Artikels vgl. Winer §. 19, 4. S. 159. Es ist der Gegensatz zu einem Erkennen, das es nicht mit der Wahrheit zu thun hat, die zur Frömmigkeit führt, sondern von dieser abführt 1, 11; 1, 16 u. a. *Κατά* wie vorher, vgl. 1 Tim. 6, 3. Auch hier will Matthies κατά in der Bedeutung „gemäß" nehmen, obwohl er unter ἀλήθεια die evangelische Wahrheit versteht, als ob die Frömmigkeit, zu der sie allein führen kann, als eine außer ihr liegende Norm existirte. *Εὐσέβεια* kommt außer den Pastoralbriefen bei dem Apostel nicht vor; wohl aber Apgsch. 3, 12; 2 Petr. 1, 3. 6 u. öfter. Dagegen lesen wir εὐσεβεῖν in einer Rede des Apostels Apgsch. 17, 22 und ebenso εὐσεβής Apgsch. 22, 12; ἀσεβής Röm. 4, 5; 5, 6; ἀσέβεια Röm. 1, 18; 11, 26.

hatte der Apostel in den Pastoralbriefen eine Richtung zu bekämpfen, die zur ἀσέβεια führt (2 Tim. 2, 16), wie uns die Schilderung der bekämpften Gegner sattsam erkennen läßt, so begreift sich von selbst, warum wir in diesen Briefen dem Ausdrucke εὐσέβεια so oft begegnen; und er gehört somit zu denen, deren Gebrauch sich aus der Beziehung auf die Zustände, die der Apostel im Auge hat, klar erkennen läßt. Und was lag dem Apostel näher, der Röm. 4, 5; 5, 6 den Zustand des Menschen vor seiner Bekehrung mit ἀσεβής bezeichnet, jenen Verirrungen gegenüber, welche auf ein sittlich unfruchtbares Erkennen ausgehen und von dem sittlichen Wandel zur ἀσέβεια abführen, was lag ihm, indem er die sittliche Seite des Christenthums betont, näher als der Ausdruck εὐσέβεια, der das Gegentheil dessen ist, was er selbst mit ἀσεβής und ἀσέβεια bezeichnet (Röm. 1, 18) und hier an den Gegnern zu tadeln hat? Ist ἀσέβεια als Gegentheil der hier genannten εὐσέβεια paulinischer Ausdruck, so kann εὐσέβεια nicht ein unpaulinischer Ausdruck und Begriff seyn, wie de Wette behauptet; und der Gebrauch in unseren Briefen ist durch die Beziehung auf die bekämpften Verirrungen vollkommen erklärt. Oder sollte der Apostel im Gegensatz gegen das sittlich leere oder gar unsittliche Treiben jener ματαιολόγοι etwa die Ausdrücke θεῷ λατρεύειν oder δουλεύειν gebrauchen, auf die de Wette als allenfalls noch entsprechend hinweist, indem er zugleich selbst zugesteht, daß sich aus den übrigen Briefen kein Ausdruck nachweisen lasse, der das besagte, was der Apostel unter den gegebenen Umständen zu sagen hatte? Ueber den Begriff der εὐσέβεια vgl. 2, 11. 12; 1 Tim. 1, 5.

Vers 2. Ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου werden wir, wie de Wette bereits bemerkt, weder als nähere Bestimmung der εὐσέβεια noch der ἀλήθεια, die zur εὐσέβεια führt, zu nehmen haben. Denn welchen Sinn soll es haben, wenn Matthies erklärt: die Wahrheit, welche der Gottesfurcht gemäß ist, habe ihr Bestehen unter oder auf Hoffnung des ewigen Lebens? Ist ja doch die ἀλήθεια nach seiner eigenen Darstellung die objektive Wahrheit; und der Zusatz ἡ κατ' εὐσέβειαν kann darin nichts ändern. Aber auch mit ἀπόστολος dürfte ἐπί kaum verbunden werden; in solchem Falle würde die coordinirte Stellung des ἐπί mit dem κατά durch ein δέ oder sonst wie angedeutet seyn.

bleibt nur übrig, ἐπ' ἐλπίδι, wie de Wette, mit dem Ganzen: ὰ πίστιν κτλ. oder bloß mit dem zweiten Gliede καὶ ἐπίγνω- zu verbinden. Das Letztere scheint mir das Natürlichere. hmlich der Apostel hat gesagt, worauf es bei seinem Amte gesehen sey, auf den Glauben der Auserwählten und die Er- nntniß der Wahrheit κατ' εὐσέβειαν; er hätte nun als ein Drittes die Hoffnung des ewigen Lebens nennen können als das, worauf es abgesehen sey. Er zieht es aber, nachdem er mit ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν den Inhalt dieser Erkenntniß näher bezeichnet hat, vor, das Dritte gleichfalls in seiner Beziehung zu der so bestimmten Erkenntniß zu benennen: eine Erkenntniß ist es, deren Inhalt jene ἀλήθεια, und deren Bedingung und Grund die Hoffnung des ewigen Lebens ist, von welcher sie getragen und geleitet wird. Ἐπί fasse ich in der Bedeutung: bei oder auf; vgl. Winer §. 52, c. S. 469. Olshausen als Ziel: auf die Hoffnung hin. Ueber den Begriff der ζωὴ αἰώνιος 3, 7 zu vergleichen. Es liegt in den Worten ἐπ' ἐλπίδι ein weiterer Gegensatz zu jenem leeren Geschwätz 1, 10; 3, 9, das nichts von dieser Hoffnung des ewigen Lebens an sich erkennen läßt. Was de Wette hier anmerkt, daß der Apostel nie die ζωὴ αἰώνιος zum Gegenstand der Hoffnung und der alttestamentlichen Weissagungen mache, wird wohl Niemanden anfechten. Ist ihm denn die ζωὴ αἰώνιος nicht das Ziel alles Trachtens Röm. 2, 7; Gal. 6, 8 u. a.? der Inbegriff dessen, was uns durch Christum zu Theil geworden ist Röm. 5, 21; 6, 23? Warum sollte er sie nicht hier als den Gegenstand der christlichen Hoffnung und als die Summe aller Verheißungen Gottes bezeichnen können? Die einzige Stelle Röm. 6, 23: die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserem Herrn, kann zur Rechtfertigung genügen. Die ζωὴ αἰώνιος — denn auf sie bezieht sich ἥν — bezeichnet nun der Apostel als Gegenstand der Verheißung des truglosen Gottes πρὸ χρόνων αἰωνίων. Ἐπηγγείλατο im Sinne von Verheißung, wie auch sonst beim Apostel Röm. 4, 29; Gal. 3, 19. Ἀψευδής nur hier; hinsichtlich des Gedankens vgl. Hebr. 6, 18; Röm. 3, 4; 11, 29; 1 Cor. 1, 9. Πρὸ χρόνων αἰωνίων kann sowohl das bezeichnen, was aller Zeit vorausgegangen ist, wie 2 Tim. 1, 9 = πρὸ τῶν αἰώνων. 1 Cor. 2, 7, als was vor ewigen, d. i. uralten, Zeiten geschehen

ist. Diese Unbestimmtheit hat ihren Grund in der Möglichkeit des Fehlens des Artikels in jedem der beiden Fälle. Die Entscheidung über den Sinn an u. St. läßt sich daher auch nicht ohne Weiteres durch Vergleichung von 2 Tim. 1, 9. 10 und Röm. 16, 25 gewinnen, wo χρόνοι αἰώνιοι noch vorkommt, sondern lediglich durch Beachtung des Contextes. Wir haben an u. St. den Gegensatz von ἐπηγγείλατο und ἐφανέρωσε, von πρὸ χρόνων αἰωνίων und καιροῖς ἰδίοις. So wenig der letzte Ausdruck uns nöthigt, als Gegensatz anzunehmen, was aller Zeit vorausgegangen ist, ebenso bestimmt ist der erste, ἐπηγγείλατο, gegen eine solche Auffassung: denn von einer Verheißung des ewigen Lebens, einem ἐπαγγέλλεσθαι desselben vor aller Zeit kann keine Rede seyn; und man müßte also in diesem Falle seine Zuflucht zu der sprachlich unrichtigen Auslegung nehmen: promittere decrevit, wie Heydenreich thut. Wohl mag es 2 Tim. 1, 9 heißen: χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰ. πρὸ χρόνων αἰωνίων (vgl. die Auslegung); wenn aber δοθεῖσαν, so paßt schon darum ἐπαγγέλλεσθαι nicht für diesen vorzeitlichen Act; und so gut mit dieser Stelle (2 Tim. 1, 9) die analogen Eph. 3, 9 τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ, Röm. 16, 25 μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, 1 Cor. 2, 7; Col. 1, 26; Eph. 1, 4 ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου — übereinstimmen, eben so direkt widersprechen sie dem Gedanken, daß vor aller Zeit die ζωὴ αἰώνιος Inhalt einer göttlichen Verheißung gewesen sey; denn dann kann von einem μυστήριον σεσιγημένον oder ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ keine Rede seyn. So auch de Wette. Olshausen scheint es dagegen von dem göttlichen Rathschlusse zu verstehen, indem er auf Eph. 3, 11; 2 Tim. 1, 9 verweist; de Wette dagegen verweist mit Recht auf Luc. 1, 70; Röm. 1, 2. Das ἀπ' αἰῶνος der ersteren Stelle hat im Wesentlichen denselben Sinn, wie der Zusatz an unserer Stelle. Der Tendenz der Stelle, die das jetzt Geoffenbarte als das längst Verheißene darstellt, entspricht es, mit Grotius an die frühesten Verheißungen des Heils zu denken, welches hier durch ζωὴ αἰώνιος bezeichnet wird. Der ganze Relativsatz aber hat unverkennbar die Absicht, auf die Größe und Wichtigkeit des jetzt Dargereichten hinzuweisen, das, wie es den wesentlichen Inhalt der apostolischen Pre-

digt ausmacht, auch als *ἐλπὶς τῆς ζωῆς αἰωνίου* die Grundstimmung des Christen bilden muß 2, 13.

Vers 3. *Ἐφανέρωσε;* der strikte Gegensatz ist das *ἀποκεκρυμμένον* Col. 1, 26 u. a., der sich in jeder Modification des Gegensatzes wieder erkennen lassen muß, vgl. Röm. 15, 25. 26; 2 Tim. 1, 9. 10. So ist an u. St. das *ἐπηγγείλατο* das relativ Verborgene, die Erfüllung der Verheißung das *ἐφανέρωσε*, als die volle Offenbarung des Verheißenen. Daß *φανεροῦν* in dem Zusammenhange, wie hier, beim Apostel stehender Ausdruck ist, beweisen die oben angeführten Stellen. *Καιροῖς ἰδίοις* — *καιρός* eigentlich Maß, demnach nicht gleichbedeutend mit dem vorangegangenen *χρόνος*, sondern der rechte Zeitpunkt, *καιροί* die schicklichen Zeitumstände, vgl. Meyer zu Apgsch. 1, 7. *Ἰδίοις*, in Rückbeziehung auf das Subjekt, sind die von Ihm festgesetzten Zeitumstände, Apgsch. 1, 7; 1 Tim. 6, 15. Das Wort ist in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen, aus der die weitere des Passenden, Angemessenen erst abgeleitet ist. Für den Sinn des ganzen Ausdrucks vgl. Gal. 4, 4. *Τὸν λόγον αὐτοῦ* tritt an die Stelle des *ἥν*. Warum der Apostel das Objekt oder vielmehr die Bezeichnung desselben ändert, erkennt jeder: das ewige Leben ist seiner Erscheinung nach noch ein Künftiges, geoffenbart nur als *λόγος*. Damit ergiebt sich aber auch, daß als Inhalt dieses *λόγος* hier in specie die *ζωὴ αἰώνιος* zu verstehen ist, Röm. 6, 23; vgl. Winer §. 64, II. 1. S. 616. Unrichtig ist es daher, *τὸν λόγον αὐτοῦ* als Apposition zu fassen. — Geoffenbart aber ist dieser *λόγος*, wie hinzugefügt wird, *ἐν κηρύγματι*, worunter die apostolische Verkündigung ganz allgemein zu verstehen ist: in Form der Heilsverkündigung; ebenso *τὸ κήρυγμα* 1 Tim. 4, 17; 1 Cor. 1, 21. — *Ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ*, setzt der Apostel hinzu, um auszusprechen, daß jene *ζωὴ αἰώνιος*, das längst Verheißene, jetzt Geoffenbarte, Inhalt seiner Predigt sey. Zur Construktion des *ἐπιστεύθην* Gal. 2, 7; 1 Cor. 9, 7. Winer §. 32, 5. S. 261. *Κατ' ἐπιταγὴν τοῦ κτλ.*, ebenso Röm. 16, 26; 2 Cor. 8, 8; 1 Cor. 7, 6. 25. Doch findet sich auch in den Pastoralbriefen 2 Tim. 1, 1 der in dieser Verbindung gewöhnliche Ausdruck *διὰ θελήματος θεοῦ*. Zu *τοῦ θεοῦ* ist *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* hinzugesetzt. Dieselbe Benennung von *θεός* Luc. 1, 47 und Jud. 25 und häufig bei den LXX als Ueber-

setzung des alttestamentlichen יְשׁוּעָה יֵשַׁע u. dgl. Ps. 24, 5; Jes. 12, 2; 45, 15. 21; dann auch Sir. 51, 1, vgl. Wahl; in den Pastoralbriefen 1 Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 2, 10; 3, 4; ebenso häufig aber auch von Christus gebraucht Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6; 2 Tim. 1, 10, wie der Ausdruck auch sonst in den Briefen des Apostels sich findet Eph. 5, 23; Phil. 3, 20, und ebenso Joh. 4, 42; Apgsch. 5, 31; 2 Petr. 1, 1 u. a. Es haben also die Pastoralbriefe den gewöhnlichen Gebrauch des Wortes mit anderen paulinischen Briefen, den ungewöhnlicheren von Gott wenigstens mit anderen neutestamentlichen Schriften und dem alttestamentlichen Sprachgebrauche gemein. Der damit ausgedrückte Gedanke selbst ist durchaus paulinisch; vgl. 2 Cor. 5, 19: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ κτλ.* Wie sollte also der Ausdruck selbst oder der öftere Gebrauch desselben in den Pastoralbriefen (er kommt sechs Mal im Ganzen vor) gegen die Aechtheit beweisen? Wollen wir es als ein Zeichen der Unächtheit des Philipperbriefes betrachten, daß dort *συναθλέω* allein und gleich mehrmals gebraucht ist? Uebrigens vgl. man die allg. Einl.*).

Vers 4 folgt nun die Bezeichnung dessen, an den der Brief gerichtet ist: *Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ κτλ.* Es ist demnach Willkür, den Brief zugleich für die Gemeinde geschrieben seyn zu lassen. Der Segenswunsch am Schlusse nöthigt keineswegs zu dieser Annahme, vgl. unten. Auch paßt der Inhalt des Briefes nur für den ersteren Fall, wie wir sehen werden 1, 12 ff. *Τέκνον*, vgl. 1 Cor. 4, 17; Philem. 10, deutet auf Bekehrung des Titus durch den Apostel hin. *Γνήσιος* ächt, vgl. Phil. 4, 3; zum ganzen Ausdruck 1 Tim. 1, 2. *Κατὰ κοινὴν πίστιν* gehört zu dem Gesammtausdruck, nicht zu *τέκνον* allein. Ein ächtes Kind ist er vermöge des gemeinsamen Glaubens. Chry-

*) De Wette hat, was in dieser Zuschrift V. 2 u. 3 zur Beglaubigung des Apostels gesagt ist, unpassend gefunden, bei der Voraussetzung, daß der Brief für Titus bestimmt ist. Aber V. 2 u. 3 ist nach der hier gegebenen Auslegung nicht sowohl Beglaubigung als eine dem Inhalt des Schreibens entsprechende Charakteristik des apostolischen Amtes nach seiner Bestimmung. Die Bezeichnung der Person des Schreibenden als *ἀπόστολος* wird man doch nicht unpassend finden können bei unserem Briefe, der als Geschäftsbrief ganz ein Ausfluß apostolischer Vollmacht ist.

us bemerkt: τῷ κατὰ τὴν πίστιν εἰπεῖν τὴν ἀδελφότητα
το, der Sache nach richtig; aber dem Gedanken des Apo-
ferner liegend, sofern κατά die nähere Bestimmung des
ıngehenden bildet. Unbegründet ist aber de Wette's Urtheil,
κατὰ κ. π. nicht recht schicklich sey, sofern es besser zu
.φός passe. Könnte denn nicht der leibliche Vater sein Kind
ısowohl γνήσιον τέκνον nennen κατὰ κοινὸν αἷμα, wie der
liche Bruder den Bruder als γνήσιον ἀδελφὸν κατὰ κοινὸν
ια bezeichnen kann? — Sofort schließt sich der gewöhnliche
ostolische Gruß an. Ἔλεος, das wir 1 Tim. 1, 2; 2 Tim.
2 lesen, ist an dieser Stelle unächt nach C** DEFG u. A.,
gl. Tischendorf. Unserem Briefe eigenthümlich ist der Zusatz zu
ζ. Ἰησοῦ — τοῦ σωτῆρος ἡμῶν; denn 1 Tim. 1, 2; 2 Tim.
ι, 2 findet sich das gewöhnliche τοῦ κυρίου ἡμῶν. Ueber χάρις
κτλ. vgl. Olshausen zu Röm. 1, 7.

§. 2. Vorschriften für die Bestellung von Presbytern.

(Kap. 1, 5—16.)

Der Apostel erinnert vor Allem den Titus an den ihm gegebenen Auftrag, Presbyter zu bestellen V. 5, benennt dann V. 6—8 die Erfordernisse eines Presbyters in sittlicher Beziehung, V. 9 hinsichtlich der Lehre, und begründet die hier ausgesprochene Forderung V. 10—16 durch Hinweisung auf die Zustände der cretensischen Christen, welche ein entschiedenes Festhalten an der gewissen und gesunden Lehre und ein energisches Geltendmachen derselben von Seite der Presbyter erfordern.

Vers 5. Sofort tritt der Apostel in medias res ein, wie Gal. 1, 6. Deßhalb, schreibt er, habe ich dich in Creta zurückgelassen, damit du das Fehlende noch dazu ordnen und in jeder Stadt (von Stadt zu Stadt) Aelteste bestellen möchtest, wie ich dich angewiesen habe. De Wette meint, die Worte lauten, als wenn Paulus den Titus erst jetzt mit der Absicht bekannt machte, warum er ihn in Creta zurückgelassen habe. Ganz grundlos, schon wegen des ὡς ἐγώ σοὶ διεταξάμην; aber auch abgesehen davon. Denn indem der Apostel sich anschickt, dem Titus weitere Vorschrift über die Ausführung des gegebenen Auftrags zu geben, ist es doch das Natürlichste von der Welt,

daß er die Aufgabe selbst, gleichsam als das Thema der folgenden Ausführung, an die Spitze stellt. Gegründet ist dagegen die Behauptung, welche die Kritik für ihren negativen Zweck stark in Anspruch nimmt, daß der Brief bald nach der Abreise des Apostels von Creta geschrieben ist: denn es wird vorausgesetzt, daß Titus den ihm gegebenen Auftrag noch nicht vollzogen habe. Allein die Schwierigkeiten, welche von diesem Punkte aus erhoben werden, haben (vgl. die Einl.) nicht eigentlich darin ihren Grund, daß der Brief bald nach der Abreise des Apostels geschrieben ist, sondern in der falschen Prämisse, daß durch den Apostel, während seines Aufenthalts in Creta, das Christenthum erst gepflanzt und verbreitet worden sey, während der Inhalt des Briefes zu der Annahme zwingt, daß das Christenthum auf Creta bereits einen längeren Bestand hatte. Was nöthigt uns denn, weil unser Brief unverkennbare Spuren eines längeren christlichen Bestandes in Creta erkennen läßt, sofort zu behaupten: der Brief könne darum nicht ächt seyn? Ist es denn so undenkbar, daß das Evangelium, wie an so vielen anderen Orten (Apgsch. 8, 4 ff.; 9, 31 ff.; 11, 19 ff.), in Phönicien, Cypern, Antiochia, auch in Creta zuerst nicht durch einen Apostel verkündet wurde, sondern auch hier die apostolische Thätigkeit reinigend, kräftigend, zusammenfassend und ordnend gefolgt sey? War ja doch die Zahl der Juden auch auf Creta sehr groß, wie 1, 10 lehrt, womit Apgsch. 11, 19 zu vergleichen. Und lesen wir nicht sogar Apgsch. 2, 11, daß auch Creter bei dem Pfingstwunder zugegen gewesen? Konnte nicht damals schon der Same des Christenthums nach Creta verpflanzt worden seyn, der bei dem weiteren Verkehr der dortigen Juden mit Jerusalem und bei der Nähe Griechenlands sich weiter verbreiten konnte? Wie weit diese Vermuthungen das Richtige treffen, mag uns ganz gleichgültig seyn; aber soviel ist dadurch doch erwiesen, daß die Spuren eines längeren christlichen Bestandes auf Creta kein entscheidendes Gewicht gegen die Aechtheit haben können. Wie aber mit dieser richtigen, vom Briefe selbst dargebotenen Betrachtung der Sache die einzelnen Einwendungen, welche die Kritik erhoben hat, von selbst sich erledigen, hat die Einleitung gezeigt, und wird uns die Erklärung im Einzelnen weiter bestätigen.

Wir nehmen also an, der Apostel hat bei seiner Ankunft

auf Creta das Christenthum dort schon gepflanzt und verbreitet gefunden. Aber neben der Wahrheit und verbunden mit ihr findet er vieles Verkehrte, das namentlich von den Judenchristen herrührt: viel müßiges Geschwätz, thörichten Streit über Dinge, die mit der sittlich erneuernden und belebenden Kraft der Wahrheit nichts gemein haben, viel sittlich schlaffes und unsittliches Wesen. Die πίστις ist da, aber an dem ὑγιαίνειν ἐν πίστει fehlt es. Ebenso fehlt es in Folge der bisher mangelnden apostolischen Leitung an aller Gemeindeordnung und Gemeindeleitung. Der Apostel hat während seines kurzen Aufenthalts diesen Uebelständen abzuhelfen, das Christenthum sowohl extensiv als intensiv zu fördern gesucht. Aber noch ist sein Werk nicht vollendet, als er Creta verlassen muß. Er läßt also den Titus nicht als Bischof oder Erzbischof, sondern, wenn man einen Ausdruck späterer Zeit will, als apostolischen Delegaten zurück, damit er das Mangelnde noch dazu in Ordnung bringe und namentlich von Stadt zu Stadt Presbyter ordne. Denn wohl mögen wir uns denken, daß nicht die äußere Organisation dem Apostel das Erste war, was er auf Creta vornahm, sondern daß er vor Allem das Christenthum selbst erst zu fördern suchte, so daß jene hauptsächlich dem Titus überlassen blieb. Hauptsächlich: denn daß sie nicht die einzige ihm gestellte Aufgabe war, lehren 1, 13 ff. Kap. 2 u. 3. Ihm Anweisung zu geben, in welcher Weise er diesen Auftrag vollziehen soll, schreibt nun der Apostel diesen Brief. Man hat es freilich schon unpassend finden wollen, daß der Apostel überhaupt bald nach seiner Abreise einen solchen Brief an Titus schreibe; er habe ja dem Titus, was er nöthig fand, vor seiner Abreise mündlich sagen können. Wir lassen diesen Einwand getrost auf sich beruhen; wenn sich nur der Inhalt des Briefes selbst als zweckmäßig und der Lage der Dinge entsprechend ausweist.

Τούτου χάριν κατέλιπόν σε, beginnt der Apostel. Statt *κατέλιπον* haben wir nach überwiegenden Autoritäten *ἀπέλιπον* zu lesen. Das *τούτου χάριν* ist nachdrückliche Vorandeutung des folgenden Absichtssatzes. Die Absicht seines Zurückbleibens wird mit *ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ* bezeichnet. Auch bei diesem Verbum schwankt die Lesart zwischen dieser Form, als Medium, und *ἐπιδιορθώσῃς*, wofür AD* E u. a. sprechen. Für dieses hat

Lachmann, für jenes Tischendorf in seiner neuesten Ausgabe entschieden. Aus sprachlichen Gründen ist wohl das Activum vorzuziehen, vgl. Winer §. 39, 6. S. 299. Dem τὰ λείποντα an sich ist hinsichtlich der Frage, was der Apostel gewirkt hat, nichts abzugewinnen. Es besagt nur: Titus solle vollends in Ordnung bringen, was dem Apostel zu ordnen nicht möglich war. Als einen solchen Mangel, dem abgeholfen werden muß, hebt nun das folgende καί namentlich das Fehlen der Gemeindeordnung hervor. Eine solche einzuführen nach dem Vorbild der übrigen christlichen Gemeinden (1 Tim. 4, 14), ist die nächste Aufgabe des Titus. Von Stadt zu Stadt (κατὰ πόλιν Apgsch. 15, 21 u. a.), wo Christen sich finden (κατ' ἐκκλησίαν Apgsch. 14, 23), soll er Presbyter bestellen, wie der Apostel bei seiner Abreise ihn angewiesen habe (διατάσσομαι auch sonst 1 Cor. 7, 17; 11, 34). Ganz richtig bemerkt de Wette in Beziehung auf ὡς, daß es sich nicht bloß auf das Daß, sondern auch auf das Wie beziehe, welches letztere nun in Angabe der Eigenschaften des zu Wählenden dargelegt werde. Καθίστημι eigentlich niedersetzen = anstellen. So häufig, Luc. 12, 14; Apgsch. 7, 10 u. a. Namentlich ist Apgsch. 6, 3 zu vergleichen, wo derselbe Ausdruck von den anzustellenden Diakonen gebraucht ist. Ob solche Anstellung von Presbytern mit oder ohne Mitwirkung der Gemeinde zu geschehen habe, darüber sagt der Ausdruck nichts. In jener zuletzt angeführten Stelle ist καθιστάναι ein gemeinsames Thun der Gemeinde und der Apostel. In der Stelle Apgsch. 14, 23 lesen wir χειροτονήσαντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους, was vgl. mit 2 Cor. 8, 19 den Gedanken einer Mitwirkung der Gemeinde als das Wahrscheinlichere darstellt, jedoch nicht zu dieser Annahme nöthigt, vgl. Apgsch. 10, 41. Den Ausdruck κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους hat Baur für seine Ansicht in Anspruch nehmen wollen, daß jede Gemeinde, hier jede πόλις, nur Einen Vorsteher oder ἐπίσκοπος hatte, nicht mehrere, indem er behauptet, man sey nicht berechtigt, den Pluralis anders als von dem collectiven Begriff zu verstehen, welcher in κατὰ πόλιν, liegt. Im Gegentheil muß man sagen, der Apostel hätte sich sehr ungenau ausgedrückt, wenn der Sinn der Worte der seyn sollte, daß in jeder Stadt nur ein Aeltester angestellt werden sollte. Gerade das κατὰ πόλιν — in jeder einzelnen Stadt — nöthigt

uns, den Plural πρεσβυτέρους auf die einzelne Stadt zu beziehen, wie auch Matthies S. 78 anerkannt hat, der mit Recht auf Apgsch. 15, 21 verweist. Daß der Ausdruck πρεσβύτεροι dasselbe Amt bezeichne, wie ἐπίσκοποι (vgl. V. 7), ist von Allen anerkannt, die es zugestehen können. Vgl. die allg. Einleitung und Matthies' Abhandlung über diesen Gegenstand S. 78 ff. Was den Unterschied der einen und der anderen Benennung anlangt, wird man Baur (die s. g. Pastoralbriefe S. 81 ff.) darin vollkommen beistimmen müssen, daß ἐπίσκοπος den Vorsteher desselben Amtes in seiner Beziehung zur Gemeinde bedeutet, wie das der Ausdruck selbst besagt, und Stellen wie Apgsch. 20, 17 vgl. mit V. 28; 1 Petr. 5, 1. 2 aufs Deutlichste lehren. Auch darin ist er gewiß im Rechte, daß er mit Verweisung auf 1 Petr. 5, 1 und 1 Tim. 5, 19 behauptet, daß πρεσβύτερος gebraucht wird, wenn es sich um das collegialische Verhältniß der πρεσβύτεροι handelt. Aber worin liegt der Grund, daß πρεσβύτερος in diesem Falle gebraucht wird? Offenbar, wie der Ausdruck selbst erkennen läßt, der auf den Grund der Erwählung zu dem Vorsteher-Amte hinweist, darin, daß πρεσβύτερος Bezeichnung des Amtes nach seiner Würde ist, während ἐπίσκοπος das Amt nach seiner Thätigkeit, als Aufsicht über die anvertraute Heerde (vgl. die oben angeführten Stellen), bezeichnet*). So wird dann πρεσβυτέρους an u. St. gewählt seyn, weil es sich ganz allgemein um die Anordnung dieses Amtes, um Bestellung von Personen handelt, die diese hervorragende Stellung als Aelteste einnehmen sollen, während nachher V. 7 ἐπίσκοπος eintritt, weil die Eigenschaften genannt werden, die dem Presbyter der Gemeinde gegenüber erforderlich sind, damit er ausrichten könne, was die Aufgabe seines Amtes von ihm verlangt. In Beziehung auf den ganzen Vers mögen noch die Worte des Chrysostomus hier eine Stelle finden: ὁρᾷς ψυχὴν φθόνου παντὸς καθαρὰν, πανταχοῦ τὸ τῶν μαθητευομένων χρήσιμον ζητοῦσαν, οὐκ ἀκριβολογουμένην, εἴτε δι' αὐτοῦ εἴτε δι' ἑτέρου

---

*) Vgl. Neander a. a. O. I. S. 252: πρεσβύτεροι die aus dem Judenthum entlehnte, mehr die Würde, ἐπίσκοποι, die hellenische, mehr die Amtsthätigkeit bezeichnende Benennung der Gemeindevorsteher. Rothe a. a. O. S. 217 ff.

γένοιτο. Für die Wichtigkeit der äußeren Verfassung der Kirche ist unsere Stelle, wie der ganze Brief, ein klares Zeugniß. Man erkennt an dem in dem Briefe uns beschriebenen Zustand der Christen auf Creta deutlich die Gefahr, die aus dem Mangel einer äußerlichen Gestaltung des kirchlichen Lebens erwächst. An die Stelle des objektiv gegebenen gewissen Wortes (τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου) sucht sich der Subjektivismus der ἀνυπότακτοι ματαιολόγοι zu setzen, und die geistig gesundmachende, sittlich reinigende und heiligende Kraft des Evangeliums verkümmert, wo nicht das Amt christlicher Zucht geübt wird. Oder zeigt uns nicht V. 9 u. 10 unseres Kapitels deutlich, daß der Apostel in der Anordnung des Amtes der Presbyter dem Umsichgreifen müßiger Spekulation und der mit ihr gepaarten sittlichen Krankhaftigkeit einen heilsamen Damm entgegenstellen will? Aber auch das lehrt uns unsere Stelle deutlich, daß äußere kirchliche Organisation ein gewisses Maß christlicher Erkenntniß und Gesinnung in der Gemeinde voraussetzt. Es ist dem Apostel, als er nach Creta kommt, nicht das Erste, obwohl er zweifelsohne bereits Christen vorfindet, sofort Gemeinden aus ihnen zu bilden und ihnen Aelteste zu geben. Es bleibt diese Aufgabe dem Titus überlassen. Ebenso wenig wartet er ab, bis alle die Uebelstände, an denen das Christenthum der Cretenser krankt, gehoben sind; sondern nachdem ein Anfang rechten christlichen Sinnes und Lebens an den einzelnen Orten gemacht ist, läßt er Presbyter bestellen, damit durch die Kraft des Amtes das Ungesunde zu voller Gesundheit des Glaubens gelange.

Vers 6—8 benennt nun der Apostel die Erfordernisse eines Presbyters, zunächst in sittlicher Beziehung. V. 6 bezeichnet die Haupterfordernisse, und zwar als Inhalt der dem Titus bereits gegebenen Anweisung: denn das εἴ τις κτλ. läßt sich nur als Anknüpfung an das Nächstvorhergehende fassen; vgl. Matthies. V. 7 ist dann zu V. 6 begründende Erläuterung. Erfordernisse hinsichtlich der eigenen Person des Presbyters und hinsichtlich der Seinigen werden V. 6 namhaft gemacht. Daß er sey ἀνέγκλητος, μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ wird in ersterer Hinsicht gefordert. Ἀνέγκλητος ist der, den kein Vorwurf trifft; so auch 1 Cor. 1, 8; Col. 1, 22; 1 Tim. 3, 10. Das Wort wird nachher V. 7 wieder aufgenommen und durch ὡς θεοῦ οἰκονόμον

begründet, wie nach seinem Inhalt erläutert V. 7 u. 8. Gleich dieß erste Wort läßt uns erkennen, worauf es dem Apostel ankommt. Es ist das sittliche Urtheil, der Ruf, in welchem der zu Wählende steht, worauf er vor Allem Gewicht legt. Denn eine gedeihliche Führung des Amtes läßt sich nur unter der Voraussetzung eines guten Rufes denken. De Wette spricht seine Verwunderung darüber aus, daß Titus zunächst auf äußere Unbescholtenheit, sodann auf andere zum Theil ebenso äußerliche sittliche Eigenschaften sehen soll; er meint, Titus hätte vor Allem die vorziehen sollen, die sich ihm oder dem Apostel als besonders eifrige, glaubenswarme, begeisterte Anhänger des Evangeliums bewiesen haben. Was hier gesagt werde, verstehe sich so sehr von selbst, daß es dem Titus sehr wenig helfen konnte. Aber verstand sich denn jene Vorschrift, die de Wette als die passende erkennt, nicht ebenso und noch vielmehr von selbst? Man geht auch hier, wie mir scheint, von falschen Prämissen aus, indem man das Christenthum auf Creta als eben erst durch den Apostel begründet betrachtet, während nach den eigenen Zugeständnissen der Kritiker der Brief das Gegentheil lehrt, und zweitens, indem man die speciellen Bedürfnisse der cretensischen Christen und die daraus sich ergebenden Anforderungen an einen πρεσβύτερος verkennt. Schon an und für sich liegt, meiner Meinung nach, eine große Weisheit darin, bei der Erwählung eines Mannes zu dem Amte eines Presbyters das sittliche Urtheil, in dem dieser Mann bei dem Kreise, dem er vorstehen soll, steht, in Rath zu ziehen; und wenn es dem Titus von selbst nahe liegen mußte, bei seiner Wahl auf solche zu sehen, die sich ihm als glaubenswarme Anhänger des Evangeliums gezeigt hatten, so erinnert ihn des Apostels Wort daran, auch auf das sittliche Urtheil der zu bildenden Gemeinden über den zu Wählenden zu achten. Nun ziehe man aber weiter noch die Zustände auf Creta in Erwägung. In doppelter Hinsicht krankt dort das christliche Leben, sowohl in sittlicher Beziehung, als hinsichtlich der Lehre. Was war da nöthiger, als daß diejenigen, die als Presbyter den Beruf hatten, diesen Uebeln entgegenzuwirken, erstlich in sittlicher Beziehung rein und tadellos dastanden, um Andere strafen zu können (1, 13), und daß sie treu festhielten an der gewissen Lehre und von der Ansteckung jenes müßigen Grübelns und Disputirens frei waren?

Beides aber verlangt der Apostel V. 5—9. Nimmt man vollends hinzu, daß das Christenthum schon einen längeren Bestand auf Creta hatte, so daß über den christlichen Sinn und Wandel der Einzelnen bereits ein Urtheil sich gebildet haben konnte und mußte, so fällt der Anstoß, den die Kritik hier nimmt, von selbst weg; denn de Wette selbst giebt uns zu, daß, einen längeren christlichen Bestand vorausgesetzt, die genannten Eigenschaften zu einem kirchlichen Amte befähigen konnten. — Den Sinn der apostolischen Vorschriften hat schon Chrysostomus treffend bezeichnet: οὐδεμίαν οὖν λαβὴν τοῖς ἀρχομένοις παρέχειν τὸν ἄρχοντα βούλεται. Διὰ τοῦτο τίθησιν· εἴ τις ἀνέγκλητος κτλ. Nur aus diesem Gesichtspunkt der Rücksicht auf das sittliche Urtheil der Gemeinde erklärt sich auch das folgende μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ. Nicht als ob das an sich ein höchster Erweis der Sittlichkeit, oder das Gegentheil ein Zeichen unsittlicher Gesinnung wäre — denn auf wie viele ließe sich dieß sittliche Kriterium nicht anwenden — sondern auch hier ist es wieder die obige Rücksicht, die den Apostel gerade auf diesen Umstand ein solches Gewicht legen läßt, daß er diejenigen, welchen dieß Erforderniß abgeht, geradezu von der Stellung eines πρεσβύτερος ausgeschlossen haben will. Was nun den Sinn der Worte μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ anlangt, so ist wohl nicht nöthig zu erweisen, daß damit die Forderung nicht ausgesprochen seyn könne, daß ein Presbyter verheirathet seyn solle. Dagegen entscheidet schon, ganz abgesehen von der Ansicht, die der Apostel anderwärts ausspricht (vgl. 1 Cor. 7, 1. 7. 8. 37. 40), einfach das μιᾶς, das hier nicht für den unbestimmten Artikel gesetzt seyn kann, vgl. Winer §. 17, 4. Anm. 3.*** S. 126. Noch weniger kann ausgesprochen seyn, daß ein Verheiratheter nicht ausgeschlossen werden dürfe: denn es werden ja Erfordernisse aufgezählt, die einer haben muß, um Presbyter werden zu können. Ebenso wenig kann hier, wie sich von selbst versteht, von ehelicher Treue die Rede seyn. Dagegen ist die Ansicht, welche den Ausdruck von gleichzeitiger Polygamie versteht, sprachlich richtig. Man hat sich für diese Ansicht darauf berufen, daß der Apostel auch sonst Röm. 7, 1 ff.; 1 Cor. 7, 8. 9. 39 die zweite Ehe gestatte, womit unsere Stelle nicht stimme, wenn von Wiederverehelichung die Rede sey; ferner darauf, daß bei den Juden wirklich damals noch eigentliche Po-

lygamie vorkam und bei dem verderblichen Einflusse der Juden (1, 10 f.), deren bekanntlich sehr viele auf Creta lebten, diese Sitte leicht auch auf die dortigen Heidenchristen übergehen konnte. (Jos. Antt. XVII. 1, 2; Justin. M. dial. c. Tryph. §. 134. ed. Col.) So Calvin, Beza, Heinrichs, Schleiermacher. Allein damit, daß der Apostel die zweite Ehe im Allgemeinen gestattet, wobei er jedoch dem Unverheirathetbleiben den Vorzug einräumt, ist eine solche Anforderung an den Presbyter, nicht in zweiter Ehe zu leben, keineswegs ausgeschlossen. Ist es nicht Pflicht des Christen als solches, keine zweite Ehe einzugehen, so kann es doch sehr wohl als ein Erforderniß dessen, der als Presbyter der Gemeinde vorzustehen hat, in Rücksicht auf das Urtheil der Gemeinde und selbst auch der Heiden (*ἵνα ὁ λόγος μὴ βλασφημῆται*) geltend gemacht werden; und daß die einmalige Ehe im Gegensatz zur Deuterogamie für einen Beweis höheren sittlichen Ernstes und sittlicher Stärke galt, deutet schon Luc. 2, 36. 37 an und zeigt das ganze kirchliche Alterthum, wie Heydenreich mit Berufung auf Athenag. Leg. pro Christ. p. 37; Theoph. ad Autol. III. p. 127 ed. Col.; Minuc. Felix Octav.; Tertull. ad ux. 1, 7; exhort. cast. c. 7; de monog. c. 12; Orig. c. Celsum III. p. 141 u. a. St. dargethan hat. Findet sich doch diese Ansicht von der zweiten Ehe selbst im heidnischen Alterthume, wie de Wette bemerkt und Heydenreich S. 169 seines Comm.; vgl. auch Mack zu d. St. und Böttger V. S. 78 f. Was den anderen Grund anlangt, so kann man allerdings nicht einwenden, daß, wenn Polygamie gemeint wäre, dieß Verbot ja alle Christen angegangen hätte: denn das *μὴ ὀργίλον κτλ.* gilt ja auch allen. Aber sollen wir glauben, der Apostel habe für nöthig gehalten, dem Titus das erst zu sagen, daß kein in Vielweiberei Lebender als Presbyter angestellt werden dürfe? Wir wissen von keinem einzigen Falle der Art unter den Christen. Entscheidend aber gegen diese Auffassung und für diejenige, welche die Worte als gegen die Deuterogamie gerichtet nimmt, ist, wie Heydenreich, Mack, Matthies u. A. schon ausgesprochen haben, die Stelle 1 Tim. 5, 9, wo der Ausdruck *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* unmöglich als Gegensatz zur Polyandrie verstanden werden kann. Beide Male ist von kirchlicher Auszeichnung die Rede; und beide Male wird nur einmalige Verheirathung als Bedingung dersel-

den genannt. Nicht anders als an u. St. haben wir dann auch die Worte 1 Tim. 3, 2. 12 zu verstehen. Es gehört dieser Umstand mit zu der ἐγκράτεια, die von dem Presbyter verlangt wird V. 8, als ein Beweis sittlichen Ernstes, wie er nicht von Allen, aber von den Vorstehern der Gemeinden gefordert wird; und daß er gefordert wird, hat seinen Grund in dem sittlichen Urtheile über die zweite Ehe, auf das wir oben schon hingewiesen haben. Damit stimmt denn auch die Ansicht und Sitte des kirchlichen Alterthums, von der uns Tertullian de monog. c. 12 Zeugniß giebt, der als Montanist der Ansicht von der Unzulässigkeit der zweiten Ehe für Alle ohne Unterschied zugethan, als Einwurf der Katholischen anführt: adeo, inquiunt, permisit apostolus iterare connubium, ut solos, qui sunt in Clero, monogamiae jugo adstrinxerit. Vgl. bei Heydenreich S. 166 ff. „Solche, welche in zweiter oder dritter Ehe lebten, wurden als Geistliche nicht zugelassen.“ S. 168 ff.

Hatte die Kritik in Ansehung des ἀνέγκλητος und der übrigen V. 5—8 geforderten Eigenschaften einzuwenden, daß sich das alles von selbst verstehe, so haben wir dagegen hier eine sehr specielle Bestimmung; allein eben dieser Umstand wird nun wieder als ein Zeichen der Unächtheit in Anspruch genommen: die Vorschrift sey zu positiv, bemerkt de Wette; und Baur findet, indem er sich auf die zum Theil oben angeführten und ähnlichen Stellen des zweiten Jahrhunderts beruft, darin einen neuen Stützpunkt für seine Ansicht von der Entstehung unserer Briefe in dieser Zeit. Denn darin wird ihm jeder gegen Schleiermacher vollkommen Recht geben, daß gar kein Grund sey, den fraglichen Ausdruck im ersten Briefe an Timotheus anders als hier zu verstehen. Dr. Baur verweist uns auf die Verhältnisse jener Zeit, in welcher über die Ehe durch Gnostiker und Montanisten auf der einen, und ihre Gegner auf der anderen Seite, so viele und verschiedene Ansichten in Umlauf gesetzt waren, daß es den Verfassern unserer Briefe nahe liegen mußte, auch diese so wichtige Zeitfrage nicht zu übergehen, sondern sich gemäß ihrer vermittelnden Tendenz auch hierüber in diesem vermittelnden Sinne auszusprechen, daß sie das Verbot der zweiten Ehe nicht als allgemeine Christenpflicht, aber in Beziehung auf den Stand geltend machten, an welchen diese Anforderung zunächst gemacht

wurde und im Interesse des kirchlichen Systems, zu dessen Begründung diese Briefe mitwirkten, immer mehr gemacht werden mußte. (S. 112—120 der s. g. Pastoralbriefe.) Was wir in der allg. Einleitung gegen Baur's ganzes Verfahren einzuwenden hatten, daß über der positiven Beweisführung für die Entstehung unserer Briefe im zweiten Jahrhundert der negative Beweis verabsäumt werde, daß sie nicht in die Zeit passen, der sie angehören wollen, bestätigt sich auch hier wieder. Sollte es denn so undenkbar seyn, daß der Apostel, der die Wiederverehelichung gestattet für den Fall des οὐκ ἐγκρατεύεσθαι, weil es besser ist γαμῆσαι als πυροῦσθαι 1 Cor. 7, 9, von den Presbytern eine solche ἐγκράτεια verlange, daß sie nicht in zweiter Ehe leben? Sollte denn die christliche Ansicht des zweiten Jahrhunderts von der zweiten Ehe, die sich in dem Hirten des Hermas, bei Athenagoras, Tertullian u. A. (vgl. Baur S. 117) bis zur gänzlichen Verwerfung der Deuterogamie ohne Ausnahme steigert, außer Zusammenhang mit dem ersten Jahrhundert, und speciell mit der apostolischen Zeit stehen? Berufen sich die Katholischen, nach Tertullian's oben angeführter Stelle, nicht ausdrücklich auf den Apostel? Uebrigens verweise ich auf die allgemeine Einleitung, in der namentlich auch gezeigt ist, welche Berechtigung man habe, von einer hierarchischen Tendenz unseres Briefes zu reden. Vgl. auch über diesen Gegenstand Böttger V. S. 76 ff. Ich führe auch hier noch eine Stelle des Chrysostomus an, welche den richtigen Gesichtspunkt der Sache treffend bezeichnet: εἰ γὰρ μὴ κεκώλυται παρὰ τῶν νόμων τῷ δευτέροις ὁμιλεῖν γάμοις, ἀλλ' ὅμως πολλὰς ἔχει τὸ πρᾶγμα κατηγορίας.

Ein weiteres Erforderniß eines Presbyters, und zwar nicht hinsichtlich seiner Person, sondern seiner Angehörigen, benennen die Worte τέκνα ἔχων πιστά. Daß πιστά nicht bloß im äußerlichen Sinne von Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde zu nehmen sey, versteht sich bei dem Apostel von selbst, und wird durch das folgende μὴ ἐν κατηγορίᾳ κτλ. gezeigt. Πιστός wie Eph. 1, 1; Col. 1, 2. Dieselbe Forderung lesen wir 1 Tim. 3, 4, wo sie durch den folgenden Vers begründet wird: εἴ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδε, πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται; Es sind dieß allerdings einfache Dinge; aber die

Weisheit zeigt sich eben darin, daß die Bedeutung dieser einfachen Dinge recht gewürdigt wird. Den Gesichtspunkt des Apostels läßt auch hier das ἐν κατηγορίᾳ erkennen. Καὶ οὐκ εἶπε μὴ ἁπλῶς ἄσωτος, ἀλλὰ μηδὲ διαβολὴν ἔχειν τοιαύτην, μηδὲ πονηρᾶς εἶναι δόξης — bemerkt Chrysostomus. Ἀσωτία Liederlichkeit; ebenso Eph. 5, 18; 1 Petr. 4, 4; Luc. 15, 13. Vgl. zu ersterer St. Harleß' Erörterung über die Bedeutung des Wortes. Ἀνυπότακτος ununterwürfig, 1 Tim. 3, 4 positiv: ἐν ὑποταγῇ; Hebr. 2, 9. Was die Kritik auch hierbei einzuwenden hat, daß dieß letzte Erforderniß ein längeres Bestehen des Christenthums voraussetze, kann für uns nach dem bereits Gesagten nichts Auffallendes mehr haben. Μή hier, wie bei den folgenden Bestimmungen, weil die Idee eines tüchtigen Bischofes ausgesprochen wird, Winer §. 69, 4. Anm. S. 566.

Mit Vers 6 hat der Apostel an die bereits gegebene Anweisung erinnert und sie aufs Neue eingeschärft. V. 7 folgt nun eine Motivirung des vorher ausgesprochenen alles in sich fassenden ἀνέγκλητος: δεῖ γὰρ κτλ. sagt der Apostel. Auf δεῖ liegt der Nachdruck; der Apostel weist auf die in den Verhältnissen liegende Nothwendigkeit hin, der gemäß diese Forderung gestellt wird. Auf diese Verhältnisse aber wird mit dem Ausdruck ἐπίσκοπος hingedeutet; der Presbyter, sofern er Aufseher, Hirte der Gemeinde ist, darf keinem Vorwurf ausgesetzt seyn, wenn er die Gemeinde leiten soll. Damit ist der Wechsel der Bezeichnung erklärt; vgl. oben zu πρεσβύτερος V. 5. Der Apostel hebt aber den in ἐπίσκοπος liegenden Grund auch noch ausdrücklich hervor mit ὡς θεοῦ οἰκονόμον: als Gottes Haushalter; θεοῦ mit Nachdruck voran, Winer §. 30, 3. Anm. 4. S. 220. Gottes Haushalter ist er, sofern das Haus Gottes, d. i. die Gemeinde, ihm zur Verwaltung anvertraut ist. Unrichtig ist es, hier mit Beziehung auf 1 Cor. 4, 1 an den οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ zu denken; vielmehr kann das ὡς in seiner Beziehung auf ἐπίσκοπον nur den in dem Worte ἐπίσκοπος schon liegenden Gedanken ausdrücken, daß er sey Verwalter des Hauses, welches nach 1 Tim. 3, 15 ist ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος. Vgl. zu diesem Gebrauch von οἶκος 1 Petr. 4, 17; Hebr. 3, 2. 5. 6; 10, 21 und das alttestamentliche בֵּית יְהוָֹה Num. 12, 7; Hos. 8, 1,

so wie das bei dem Apostel häufige Bild des ναὸς τοῦ θεοῦ 1 Cor. 3, 16; 6, 19; 2 Cor. 6, 16; Eph. 2, 21, und οἰκοδομή 1 Cor. 3, 9; 2 Cor. 5, 1; Eph. 2, 21. Mit den folgenden Qualitäten wird nun der Inhalt des ἀνέγκλητος explicirt, wobei eine unverkennbare Beziehung auf die in Creta herrschenden Laster stattfindet; vgl. V. 12 und Winer RWB. unter Creta. Nicht αὐθάδης soll er seyn; eigentlich qui sibi ipse placet; außerdem 2 Petr. 1, 10 und bei den LXX, die es für עַז Gen. 49, 37, יָהִיר (stolz, übermüthig) Sprüche 21, 24 (vgl. Wahl) gebrauchen. Es ist das eigenliebige, selbstherrische, gewaltthätige Wesen damit bezeichnet. Ὀργίλος, nur hier, iracundus. Μὴ πάροινον, hier und 1 Tim. 3, 3, vinolentus. 1 Tim. 3, 8 wird dafür μὴ οἴνῳ πολλῷ προςέχοντας gebraucht. Das Wort schließt zugleich die Bedeutung „frech, übermüthig" in sich. Μὴ πλήκτην in derselben Zusammenstellung 1 Tim. 3, 3, was den Zusammenhang mit dem Vorangehenden deutlich erkennen läßt. Μὴ αἰσχροκερδῆ hier und 1 Tim. 3, 8. Auch 1 Petr. 5, 2 den Bischöfen zur Pflicht gemacht; wo αἰσχροκερδῶς im Gegensatz zu προθύμως; nicht von unehrlicher Handthierung neben ihrem Amte, sondern von schändlicher Gewinnsucht in demselben, wie V. 11; 1 Tim. 6, 5; 1 Tim. 3, 3 und 1 Petr. 5, 2 lehren. Vgl. de Wette. Es ist die Gesinnung und Handlungsweise gemeint, welche aus dem ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν eine Sache des Gewinns macht. Für Cretenser eine besonders nöthige Erinnerung.

Vers 8 nennt nun entgegengesetzte Qualitäten. Doch sind es nicht specielle Gegensätze im Einzelnen, sondern Qualitäten der entgegengesetzten Sinnesweise. Φιλόξενος der Gesinnung nach Gegensatz zu dem αἰσχροκερδής, ebenso 1 Tim. 3, 2; 1 Petr. 4, 9. So wird die φιλοξενία Röm. 12, 13; Hebr. 13, 2, vgl. mit 3 Joh. 5, allen Christen anempfohlen, wozu in den damaligen Verhältnissen ein besonderer Grund lag. Φιλάγαθος nur hier, das Gute und die Guten liebend, vgl. Passow; nicht speciell wohlthätig, sondern als allgemeiner Gegensatz zu den verkehrten Neigungen, die vorher genannt sind. Σώφρονα, δίκαιον, ὅσιον, ἐγκρατῆ — so fährt der Apostel fort, den Kern persönlicher Gesinnung positiv, im Gegensatz zu den vorher genannten negativen Bestimmungen, bezeichnend. Das Wort σώφρων

wie σωφροσύνη, σωφρόνως, σωφρονέω, σωφρονίζω, σωφρονισμός hat die Kritik unseren Briefen verdacht. Σώφρων allerdings nur in den Pastoralbriefen, in unserem Briefe drei Mal und 1 Tim. 3, 2 in demselben Zusammenhange, wie an u. St. Σωφρόνως, σωφρονίζω, σωφρονισμός kommen jedes ein Mal in unseren Briefen vor, vgl. Tit. 3, 12; 2, 4; 2 Tim. 1, 7; dagegen lesen wir σωφρονέω und σωφροσύνη außer Tit. 2, 6; 1 Tim. 2, 9. 15 noch an vielen anderen Stellen: Marc. 5, 15; Luc. 8, 35; Röm. 12, 3; 2 Cor. 5, 13; 1 Petr. 4, 6 das erstere, das andere Apgsch. 26, 25. Φρήν nur bei Paulus 1 Cor. 14, 20, wo es zwei Mal gebraucht ist; außerdem ἄφρων, ἀφροσύνη an mehreren Stellen, und zwar ἄφρων in sittlicher Beziehung, vgl. Eph. 5, 17 und dazu Harleß. Schon aus dieser Zusammenstellung erhellt, wie wenig man Grund hat, den Gebrauch des Wortes in unseren Briefen bedenklich zu finden. Erwägen wir weiter, wie in ihnen nach dem Zugeständnisse der Kritik die sittliche Seite des Christenthums mehr als in den anderen Briefen des Apostels betont wird, weil es die Zustände der Gemeinde so verlangten, so erklärt sich wohl der häufigere Gebrauch des Wortes von selbst. Im zweiten Brief an Timotheus, wo die Verhältnisse andere sind, lesen wir nur σωφρονισμός an einer Stelle. Richtig ist, was Böttger V. S. 5 bemerkt: der Ausdruck σώφρων mit seinen Ableitungen hänge aufs Engste mit dem damals vom Apostel aufgefaßten Bilde von Gesund- und Kranksein in religiöser Erkenntniß und religiösem Wandel zusammen. Denn σώφρων = σῶς φρεσίν bezeichnet ja eben die sanitas mentis, und diese sowohl im Gegensatz zu dem μαίνεσθαι, vgl. σωφροσύνη Apgsch. 26, 25, also in intellectueller Beziehung, wie im Gegensatz zu Begierden und Leidenschaften, als einer Krankheit des Menschen nach seiner moralischen Seite. An unserer Stelle bildet es den Gegensatz zu der in ὀργίλος und dem Folgenden liegenden Leidenschaftlichkeit, als solcher, während φιλάγαθος den allgemeinen Gegensatz zu den dort genannten Objekten, auf welche der Hang gerichtet ist, bildet; also etwa „besonnen, nüchtern.“ Δίκαιον, ὅσιον, beide Begriffe auch sonst bei dem Apostel verbunden, vgl. Eph. 4, 24; 1 Thess. 2, 10. Ueber die Bedeutung von ὅσιος, weder „fromm“ noch „Gott geweiht,“ sondern „rein, heilig“ als persönliche Eigenschaft,

vgl. Harleß zu der ersteren Stelle. Dann wird aber auch δίκαιος nicht Bezeichnung der speciellen Tugend der Gerechtigkeit gegen Andere seyn, was an sich schon nicht in den Zusammenhang paßt, sondern in demselben allgemeinen Sinn sittlicher Rechtbeschaffenheit wie nachher 2, 12; Eph. 4, 24; 1 Theß. 2, 10 zu nehmen seyn. Es benennen die Ausdrücke φιλάγαθον κτλ. nicht einzelne specielle Tugenden, sondern sie wollen die rechte Grundgesinnung von ihren verschiedenen Seiten darstellen. Vgl. zu Phil. 4, 8. 9. Die Erklärung: „gerecht gegen Menschen, fromm gegen Gott," haben wir demnach bei Seite zu stellen. Noch folgt ἐγκρατῆ, nur hier gebraucht; in diesem Zusammenhange nicht bloß auf geschlechtliche Verhältnisse zu beziehen, sondern wie Chrysostomus: ἀλλὰ τὸν πάθους κρατοῦντα. Es ist der, welcher sich selbst in seiner Gewalt hat, continens; das Wort ist in seiner Beziehung auf die eigenen Lüste und Begierden ein speciellerer Begriff als σώφρων.

Vers 9—16. Erforderniß eines ἐπίσκοπος hinsichtlich der Lehre und Begründung desselben durch Hinweisung auf die cretensischen Zustände. — V. 9. Die positive Erörterung der erforderlichen Qualitäten führt den Apostel über den Gegensatz zu V. 7 hinaus, indem er sofort gleich anreiht, welche Eigenschaften ein künftiger Bischof hinsichtlich der Lehre haben müsse. Chrysostomus: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα καὶ ἐν τοῖς ἀρχομένοις εὕροι τις ἂν — ὃ δὲ μάλιστα χαρακτηρίζει τὸν διδάσκαλον τοῦτό ἐστι τὸ δύνασθαι κατηχεῖν τὸν λόγον. — Ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου κτλ. Ἀντέχεσθαι ähnlich Matth. 6, 24; Luc. 16, 13 vom Anhangen an einen Herrn; beim Apostel 1 Theß. 5, 14 im Sinne „von sich annehmen." Die Grundbedeutung bei der Construktion mit dem Genit. ist, sich „fest anhalten = dabei verharren." So ἀντέχεσθαι τῆς ἀρετῆς bei Herodot 1, 134; vgl. Passow. Ueber den häufigen Gebrauch des Wortes bei den LXX s. Wahl. — Τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου darf man nicht auffassen, als ob zwei coordinirte Eigenschaften des λόγος genannt wären; sondern κατὰ τὴν διδαχὴν bestimmt das πιστός näher. Dabei kann die Bedeutung von κατά noch verschieden gefaßt werden. Calvin = für, zu, wie 1, 1; Andere in der allgemeineren Bedeutung = hinsichtlich, wo dann allerdings der passende Sinn sich ergäbe: sicher

hinsichtlich der Unterweisung; der λόγος wäre als sichere Norm für den Lehrenden bezeichnet. Allein beide Auffassungen stimmen nicht zu dem richtigen Verständniß von πιστός, wodurch nach 3, 8; 1 Tim. 1, 15; 3, 1; 4, 9; Apok. 21, 5; 22, 6 die Glaubwürdigkeit des λόγος bezeichnet wird; daher denn auch Calvin sich hat verleiten lassen, πιστός = utilis zu nehmen. Man wird also bei der Bedeutung „gemäß, zufolge" bleiben müssen; so zwar, daß κατὰ διδαχήν den Grund der Glaubwürdigkeit benennt, sofern nehmlich der λόγος auf der apostolischen διδαχή beruht. Es bildet diese Bestimmung einen Gegensatz zu der gleich folgenden ματαιολογία, welche nicht bleibt bei der heilsamen Lehre; διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ V. 11. Ὁ λόγος ohne alle nähere Bestimmung, als Bezeichnung der christlichen Lehre, auch sonst bei dem Apostel Gal. 6, 6; Phil. 1, 14; Col. 4, 8; 1 Thess. 1, 6. Die Absicht dieser Forderung giebt nun ἵνα κτλ. an. Im Stande soll er seyn, sowohl zu ermahnen mit der gesunden Lehre, als die Widersprechenden zu widerlegen; befähigt zu beidem ist er aber nur dann, wenn er selbst nicht ein subjektives Meinen, sondern ein überliefertes und in seiner Ueberlieferung glaubhaftes Wort geltend zu machen hat. Παρακαλεῖν ist das Eine, und zwar ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ. Die nähere Bestimmung mit ἐν lehrt, daß παρακαλεῖν hier nicht „trösten," sondern „ermahnen" bedeute. Ἡ διδασκαλία ἡ ὑγιαίνουσα ist wieder ein Ausdruck, den die Kritik auf ihren index gesetzt hat. Διδασκαλία öfters beim Apostel: Röm. 12, 7; 15, 4; Eph. 4, 14; Col. 2, 22, und bedeutet bei ihm beides, das Unterweisen, wie die Lehre selbst, in der unterwiesen wird, wie die Vergleichung der angeführten Stellen zeigt. Häufig in den Pastoralbriefen 1 Tim. 1, 10; 4, 1. 6. 13. 16; 5, 17; 6, 1. 3; 2 Tim. 3, 10; 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1. 7. 10 in derselben doppelten Bedeutung; an u. St. nicht anders wie 2, 1, von der Lehre. Hier hätten wir also noch nichts Unpaulinisches. Was ὑγιαίνουσα anlangt, so findet sich dieser Ausdruck und ὑγιής in diesem hier gebrauchten Sinne nur in den Pastoralbriefen, und zwar sehr häufig: 1 Tim. 1, 10; 6, 3; 2 Tim. 1, 13; 4, 3, namentlich in unserem Briefe: 1, 9. 13; 2, 1. 2; 2, 7 (ὑγιής), theils mit λόγος oder λόγοι, theils mit πίστις in Verbindung. Ebenso findet sich auch der Gegensatz im Bilde: νοσεῖν περὶ

ζητήσεις 1 Tim. 6, 4, wo die ζητήσεις ebenso dem λόγος und διδασκαλία entgegengesetzt sind, wie das νοσεῖν selbst dem ὑγιαίνειν; dahin gehört auch γάγγραινα 2 Tim. 2, 17. Mit Recht verweist de Wette erklärend auf ἡ καλὴ διδασκαλία 1 Tim. 4, 6; ἡ κατ᾽ εὐσέβειαν διδασκαλία 1 Tim. 6, 3; namentlich aber wäre für unsere Stelle auf die ἀλήθεια ἡ κατ᾽ εὐσέβειαν gleich im Eingang zu verweisen gewesen. Schon diese Näherbestimmung des ἀπόστολος 1, 1, wie das häufige Vorkommen des Ausdrucks läßt uns schließen, daß wir hier nicht eine willkürlich gewählte Bezeichnung vor uns haben, für welche irgend eine andere aus den sonstigen Briefen des Apostels substituirt werden könnte. Und die Kritik hätte nur dann ein Recht, diesen Ausdruck als unpaulinisch anzufechten, wenn sie einen entsprechenden aus den anderen Briefen aufzuzeigen vermöchte, der die Stelle des gewählten vertreten könnte. So lange sie das nicht kann, müssen wir behaupten, der Apostel selbst würde sich, auch wenn er nicht Verfasser wäre, in diesem Falle einer Bezeichnung bedient haben, die wir sonst nicht bei ihm finden. Gerade an diesem Ausdrucke unserer Stelle, und wo er sonst vorkommt, läßt sich recht klar machen, wie der eigenthümliche Sprachschatz der Pastoralbriefe mit den Verhältnissen, die der Schreibende im Auge hat, so innig zusammenhängt. Wir können uns hier auf das berufen, was bereits in der allg. Einleitung gesagt worden ist. Hat der Apostel christliche Zustände vor Augen, deren Eigenthümliches darin besteht, daß das Erkennen auf unnütze Dinge gerichtet ist, auf μῦθοι und ἐντολαὶ ἀνθρώπων V. 14; 3, 9, die nicht die Frucht sittlicher Besserung hervorrufen, Zustände, bei denen nicht ein offenes Ankämpfen gegen die Wahrheit, aber ein solches Zurückstellen des Wesentlichen stattfindet, daß die Kraft der Gottseligkeit, welche in der Wahrheit liegt, darüber verkommt, und die Einzelnen auf diesem Wege allmählich von der Wahrheit ganz abkommen: welche Bezeichnung könnte da passender seyn, als die hier gewählte, aus der Vergleichung leiblicher Gesundheit und Krankheit entnommene? Gesunde Lehre, d. i. ἡ κατ᾽ εὐσέβειαν ἀλήθεια 1, 1 oder διδασκαλία 1 Tim. 6, 3, also die Lehre, die zur Gottseligkeit führt, ist da von Nöthen, damit die von der geistigen Krankheit unnützen Grübelns und sittlicher Apathie Inficirten wieder genesen und zur

rechten Gesundheit des Glaubens gelangen. Falsch ist es übrigens, wenn de Wette unter dem Ausdruck ἡ διδ. ἡ ὑγ. geradezu Sittenlehre versteht; vielmehr ist es die christliche Lehre als eine solche, welche Frucht der Gottseligkeit schafft, und bildet den Gegensatz zu den ζητήσεις, welche keine solche Frucht hervorbringen, wie aus 1 Tim. 6, 4 zu ersehen ist. So rechtfertigt sich uns der Ausdruck vollkommen als die adäquate Bezeichnung einer neuen Erscheinung in den christlichen Zuständen der apostolischen Zeit. Wie reich der Apostel an neuen Bezeichnungen ist, wenn es auf solche ankommt, das lehren ja auch die anderen Briefe. Vgl. auch hierüber die allg. Einleitung.

Ermahnen muß ein ἐπίσκοπος können mit der gesunden Lehre, und zweitens die Widersprechenden widerlegen, indem er selbst auf dem sichern Grunde der heilsamen Lehre steht: denn mit streitsüchtigen, widerspenstigen Leuten wird er es auf Creta zu thun haben, wie nun V. 10 ff. als Grund der ausgesprochenen Forderung hinzufügen: denn es sind viele und widerspenstige Schwätzer und Betrüger, besonders die aus der Beschneidung, welchen man das Maul stopfen muß. Καί vor ἀνυπότακτοι fehlt in AC u. A. Tischendorf hat es nach DEFGIK u. A. wieder aufgenommen, wohl mit Recht; vgl. de Wette. Viele und zwar widerspenstige ματαιολόγοι und φρεναπάται giebt es. Der erste Ausdruck kommt als Abstraktum noch 1 Tim. 1, 6 vor, ähnliche Bezeichnungen der bekämpften Verkehrtheit, wie μωραὶ ζητήσεις, κενοφωνίαι κτλ., noch oft. Man muß aber nicht mit de Wette sagen, die Irrlehre sey als eitles Geschwätz bezeichnet; denn damit verwischt man das Specifische des Ausdrucks; nicht von Irrlehre, sondern bloß von eitlem Geschwätz ist die Rede. Welchen Inhalt diese ματαιολογία habe, lehrt 1, 14; 3, 9. Φρεναπάτης nur hier; dagegen φρεναπατᾷν Gal. 6, 3. Beide Ausdrücke bezeichnen das Uebel, dessen Heilung nur die vorhergenannte διδασκαλία bewirken kann. Von wem dieß Uebel hauptsächlich ausgehe, sagt uns das μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς, vgl. mit V. 14. Daß sehr viele Juden in jener Zeit auf Creta lebten, wissen wir aus Josephus und Philo. Vgl. Winer RWB. unter Creta. Die hier Genannten stehen nicht außerhalb des christlichen Kreises; es sind Judenchristen, die nicht bei der einfachen Wahrheit des Evangeliums verbleiben, sondern

sie mit ihren Zuthaten (V. 14) versehen, und damit die Wahrheit verdunkeln und ihre sittliche Kraft hemmen. Sie haben aber auch bei den Heidenchristen Eingang gefunden; daher *μάλιστα.*

Vers 11. *Οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν*, der Ausdruck nur hier; eigentlich os obturo, einen Maulkorb anlegen; dem Sinne nach = *ἐλέγχειν* V. 9. Ihr schädliches Wirken zeigt das Folgende: *οἵτινες κτλ.*, als welche ganze Häuser verkehren, indem sie lehren, was sie nicht sollten, schändlichen Gewinnes wegen. *Ἀνατρέπω* = everto, hier und 2 Tim. 2, 18, ist an unserer Stelle ein dem *οἴκους* entsprechendes Bild. Die andere Stelle lehrt, in welchem Sinne dieß *ἀνατρέπειν* zu nehmen ist, indem dort *τήν τινων πίστιν* als Objekt angegeben wird. Es ist dieß die Wirkung ihres Geschwätzes, das von selbst immer weiter von der *πίστις* und der *εὐσέβεια* abführt, vgl. 2 Tim. 2, 16. Wäre hingegen *ματαιολογία* oder *κενοφωνία* sammt den V. 14 und 3, 9 genannten Objekten entschiedener Gegensatz gegen die Wahrheit, eigentliche Irrlehre, und nicht vielmehr nur eine Beschäftigung mit Dingen, die nicht auf die Seligkeit abzwecken und keine sittliche Kraft in sich tragen, so wäre selbst bei einem Falsarius unbegreiflich, wie er den Titus 3, 9 und wiederholt den Timotheus I. 6, 20; II. 2, 16 u. a. ermahnen könnte, sich nicht in diese Dinge einzulassen. Begreiflich ist das nur dann, wenn diese Dinge ein unschuldiges Ansehen haben; dabei aber gleichwohl vom rechten Grunde des Glaubens und Lebens allmählich abführen. Dieser Ansicht der Sache stimmt auch de Wette indirekt vollkommen bei, indem er bemerkt, das *ἃ μὴ δεῖ* sey eine vage Bestimmung für die Irrlehre; eine um so passendere, wenn das eben Bemerkte richtig ist. Ueber *μή* bei *ὅς* vgl. Winer §. 59, 5. c. S. 566. 1 Tim. 5, 13. *Αἰσχροῦ κέρδους χάριν.* Vgl. oben V. 7 zu *αἰσχροκερδῆ* und 1 Tim. 6, 5. 10. Schon aus diesem Motiv, wie aus der ganzen Schilderung und Bekämpfung der Gegner geht hervor: wie wir hier nicht jenen Gegensatz des Judaismus vor uns haben, den wir aus dem Galaterbriefe, den Briefen an die Corinther, Philipper kennen. Dort sind es Judenchristen, deren Eifer um das Gesetz sie zu Feinden des Apostels macht; hier Leute, die auf Gewinn ausgehen und ihre als Weisheit ausgegebenen Zuthaten, mit denen sie die christliche

Wahrheit verunstalten, an den Mann zu bringen suchen. — Ganz dieselbe Erscheinung haben wir 1 Tim. 1, 6, wo die *ματαιολογία* durch *θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι* V. 7 näher bezeichnet wird. Vgl. damit die *μάχας νομικάς* Tit. 3, 9 u. 1, 14.

Vers 12. Einer von ihnen, ihr eigener Prophet, fährt der Apostel fort, hat gesagt: *Κρῆτες ἀεὶ κτλ.* Eines der drei Citate aus heidnischen Dichtern, die wir bei dem Apostel Paulus antreffen. Wir haben einen vollständigen Hexameter an u. St., vgl. Winer §. 68. S. 704. Die anderen Citate der Art finden sich Apgsch. 17, 28; 1 Cor. 15, 33. Der Dichter, dessen Worte angeführt sind, ist Epimenides aus Gnossus auf Creta, im 6. Jahrhundert v. Chr.; und zwar sollen sie einer Schrift desselben *περὶ χρησμῶν* entnommen seyn. Der Anfang des Verses *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται* findet sich auch bei Callimachus, dem Cyrenäer, aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., in seinem hymn. in Jov. v. 8, wo sich der Vorwurf der Lügenhaftigkeit darauf bezieht, daß die Creter Jupiter's Grab auf ihrer Insel zeigten; und Theodoret hat deßhalb die Worte als Citat aus ihm betrachtet, was schon Hieronymus und Epiphanius zurückgewiesen haben. Vgl. Matthies gegen diese Ansicht. Die Worte sind Bezeichnung des bekannten Nationalcharakters der Cretenser, wie ihn auch viele andere Profanscribenten schildern, vgl. Winer RWB. unter Creta. *Κρητίζειν* galt für gleichbedeutend mit *ψεύδεσθαι*, ähnlich wie das *κορινθιάζειν* = scortari. *Κακὰ θηρία* bezeichnet ihre Wildheit, Rohheit, Habgier, Hinterlist. *Γαστέρες ἀργαί*: denn sie galten für trunksüchtig, ausschweifend, und für Müßiggänger; *τὴν ἐν τοῖς οἴνοις πολλὴν διατριβὴν* sahen sie als einen Vorzug ihrer Verfassung an. Vgl. 3, 3 und Hug Einl. II. S. 298 f. Die Kritik hat auch hier Mehreres einzuwenden. Indem sie das *ἐξ αὐτῶν* auf die *οἱ ἐκ περιτομῆς* ausschließlich bezieht, findet sie (vgl. Baur, die s. g. Past. S. 121) die Anwendung des Verses gesucht und unpassend, da er doch nur auf eigentliche Cretenser gehen könne, hier aber auf geborene Juden angewandt werde. Gegen diese Ungebühr hat de Wette selbst den Verfasser in Schutz genommen, indem er zeigt, daß es ganz unnöthig sey, demselben eine solche Ungereimtheit in den Mund zu legen; und ganz mit Recht bemerkt er, daß die unbestimmte Beziehung auf die Creter, und zwar nicht insofern sie Irr-

lehrer waren, sondern solchen Gehör gaben, gehe, welcher Gedanke schon in dem ὅλους οἴκους V. 11 und dem μὴ προςέχοντες V. 14 liege. So auch Böttger a. a. O. V. S. 21: was Paulus von V. 12 an schreibt, beziehe sich auf die, welche von den Irrlehrern verführt werden sollten, und zeige sie als solche, welche leicht verführbar waren. Der Ausdruck ὅλους οἴκους führe von den Irrlehrern zu den Gemeinden hinüber. Böttger zeigt auch, wie natürlich es ist, daß der Apostel nicht ἐκ Κρήτων, sondern ἐξ αὐτῶν schrieb, den Spruch, der mit Κρῆτες anfing, im Sinne habend und die Wiederholung vermeidend. Es ist demnach V. 12 nicht sowohl als Bestätigung des Vorangehenden, sondern als Begründung des Folgenden zu fassen; doch möchte ich keine so scharfe Scheidung zwischen den Irrlehrern und den Verführten machen, wie Böttger, der behauptet, das ἐλέγχειν könne nicht auf Irrlehrer gehen, wogegen V. 9. 10; 3, 10; wie überhaupt der Ausdruck Irrlehrer nicht ganz paßt. Ein weiterer Anstoß für die Kritik ist die Bezeichnung des Epimenides als Propheten. „Auch scheint es beinahe (Baur ebendas.), der Verfasser habe den Dichter deßwegen als Propheten bezeichnet, um seinen Ausspruch als eine prophetische Hinweisung auf eben diese Irrlehrer ἐκ τῆς περιτομῆς zu nehmen, wie wenn er sie gerade vorzugsweise gemeint hätte." Das muß für die Kritik allerdings die wahrscheinlichste Ansicht seyn: denn damit läßt sich etwas anfangen. Da kann man dann weiter also fortfahren: „ein Schriftsteller, welcher, wie unser Verfasser, nicht aus der Natur der gegebenen Verhältnisse herausschreibt, sondern sich seinen Stoff erst selbst schaffen muß, greift natürlich nach jedem sich darbietenden Material . . . indem er nun aber hier gerade, da einmal von Irrlehrern die Rede war, auch den Antijudaismus des Apostels einmischen zu müssen glaubte, fiel die Anwendung jenes Verses in einem solchen Zusammenhange um so unglücklicher aus." Zu bemerken ist dabei noch: der Verfasser hat der Kritik zufolge die Absicht, die judenchristliche Partei zu gewinnen. Da lag es ihm freilich sehr nahe, den Antijudaismus des Apostels hier anzubringen. Daß Epimenides im Alterthume wirklich als Prophet galt, sagen uns mehrere Stellen der Alten: Plut. Solon. c. 12; Plato legg. I. 642. Cic. de divin. I. 18 (vaticinans per furorem). „Ob

der Apostel auch selbst ... den Epimenides für einen Propheten gelten ließ, das ist ein ganz anderer, nicht hierher gehöriger, Punkt," und „wenn heidnische Götzen schlechtweg als θεοί zur Sprache kommen, so dürfte ohne Beeinträchtigung des christlichen Gottesbewußtseyns auch wohl einer bedeutungsvollen heidnischen Persönlichkeit der ihr eigene Name προφήτης gelassen werden," bemerkt Matthies gewiß mit Recht. Der Context aber lehrt deutlich, warum der Apostel die Bezeichnung προφήτης beibehält, welche die Creter dem Epimenides geben. „Stand er bei ihnen so hoch, so mußte sein Ausspruch für sie auch vollgültig seyn," wie Böttger richtig bemerkt a. a. O. S. 22. Ueber den Ausdruck ὁ ἴδιος αὐτῶν πρ. vgl. Winer §. 22, 7. S. 178: das Pronomen drückt nur den Begriff des Angehörens aus, das ἴδιος aber macht die Antithese: ihr eigener Dichter, nicht ein fremder. Endlich findet die Kritik (de Wette S. 2. 10) die Klage über die böse Gemüthsart der Creter ungerecht, wenn doch der Apostel so großen Erfolg auf Creta gehabt haben soll, worüber die Einl. zu vergleichen ist. Daß aber gerade um dieses Volkscharakters willen dem Christenthume auf Creta Gefahr drohe, sagt ja eben der Apostel.

Vers 13. Dieß Zeugniß ist wahr, setzt also der Apostel bestätigend hinzu; eben darum weise sie scharf zurecht, damit sie im Glauben gesunden, indem sie u. s. w. V. 13 geht nach de Wette nicht auf die Irrlehrer, sondern auf die Irregeführten, oder, wie ich lieber sagen möchte: es bezeichnet die Gemeinten als Irregeführte, die aber auch für Andere wieder Verführer geworden seyn können. Vgl. Matthies. Das δι' ἣν αἰτίαν läßt die Beziehung von V. 12 zu dem Folgenden deutlich erkennen. Weil das wahr ist, so weise sie zurecht. Das δι' ἣν αἰτίαν nur noch 2 Tim. 1, 6. 12; Hebr. 2, 11. Der Apostel läßt die Beziehung auf die anzustellenden Bischöfe hier fallen und macht es dem Titus selbst zur Pflicht, das rechte Heilmittel anzuwenden. Es bildet so das ἔλεγχε den natürlichen Uebergang zu den weiteren Ermahnungen an Titus 2, 1 ff. Das ἔλεγχε, wie 1, 9, ist strafende Zurechtweisung; und zwar ἀποτόμως soll er zurechtweisen: so verlangt es die Gemüthsart des Volkes. Ein in praktischer Beziehung wohl zu beachtender Wink! Auch dieß Wort findet sich in anderen Briefen des Apostels, und zwar

nur bei ihm, als Adverbium wie hier 2 Cor. 13, 10, als Substantiv Röm. 11, 22; wobei es an letzterer Stelle Gegensatz zu χρηστότης ist, an ersterer Stelle aber als Ziel εἰς οἰκοδομήν genannt wird. — Es ist nur die andere Seite der Liebe selbst, daß sie scharf und streng auftritt, wenn nur durch Schneiden die Wunde geheilt werden kann. Προςηνείᾳ γὰρ οὐκ ἂν ἀχθείη ὁ τοιοῦτος, ἀποτόμως· βαθυτέραν, φησὶν, δίδου τὴν πληγήν — Chrysostomus. Die Absicht dieses Verfahrens ist, ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν πίστει. — Ἵνα = ὅτι zu nehmen, ist hier ganz ohne Grund. Es ist damit dasselbe ausgedrückt, wie 2 Cor. 13, 10 mit εἰς οἰκοδομήν; nur bleibt der Apostel in dem V. 9 gewählten Bilde. Sie kranken περὶ ζητήσεις 1 Tim. 6, 4, vgl. mit 3, 9 uns. Briefes. „Offenbar nicht Irrlehrer," bemerkt auch hier de Wette; und Matthies hat ganz Recht, wenn er sagt: ἐν τῇ πίστει drücke gerade den Gegenstand aus, in welchem sie als Erkrankte der Genesung bedürfen. „Denn ihr Glaube war durch die Irrlehre angesteckt, ihr evangelisches Wesen theilweise corrumpirt; ἐν aber ist nicht = διά, sondern das Lebenselement, worin sie . . . der vollen Gesundheit sich erfreuen können, vorausgesetzt, daß ihr gläubiges Seyn aller fremdartigen, krankhaften Stoffe entledigt ist." Man sieht deutlich, wie ganz anders hier die Verhältnisse sind, als etwa im Galaterbrief, wo der Apostel den Irregeleiteten zuruft 1, 6: μετατίθεσθε . . . . εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, 5, 4: κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. Nicht um eine dem Evangelium und der πίστις principiell zuwiderlaufende Lehre handelt es sich hier, sondern um das ὑγιαίνειν ἐν πίστει, um die ἀλήθεια ἡ κατ᾽ εὐσέβειαν, wie es der Apostel gleich eingangsweise angedeutet hat.

Doch der Apostel selbst bestimmt sofort Vers 14 gleich näher, was er mit dem ὑγιαίνειν meine, indem er die Krankheit bezeichnet, von der die cretensischen Christen geheilt werden müssen. Daß der Apostel nicht Alle ohne Unterschied davon angesteckt glaubt, ergiebt sich aus V. 6—9. Indem sie, sagt er, nicht Gehör schenken jüdischen Fabeln und Satzungen von Menschen, welche sich von der Wahrheit abwenden. Zu προςέχειν vgl. Winer §. 66, 7. a. S. 668, nicht νοῦν zu ergänzen; wie hier 1 Tim. 1, 4; 4, 1 und sonst Hebr. 2, 1; Apgsch. 8, 6; 16, 14. Für den freieren Gebrauch 1 Tim. 3, 8; 4, 13 vgl. Hebr.

7, 13. Diese μῦθοι werden noch 1 Tim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 4, 4 genannt. An ersterer Stelle neben γενεαλογίαις ἀπεράντοις, womit 3, 9 u. Br. zu vergleichen ist, wo ebenfalls γενεαλογίαι als Gegenstand der Beschäftigung jener Gegner genannt sind. So fehlen auch an jener Stelle die ζητήσεις und μάχαι νομικαὶ nicht, von denen unser Brief 3, 9 in dieser Verbindung redet, vgl. 1, 4. 7; 6, 4. Auch die ματαιολογία wird dort im Zusammenhang mit diesen Verirrungen genannt 1, 6. Wir finden auch dort denselben Gegensatz gegen diese Verirrungen, wie in unserem Briefe, das ὑγιής und ὑγιαίνειν von der rechten Lehre 1 Tim. 1, 10; 6, 3 (sammt νοσεῖν V. 4), und dasselbe Gewicht auf die praktische Seite des Christenthums wie in unserem Briefe gelegt, wofür man ein äußeres Indicium an dem often Gebrauch des Wortes εὐσέβεια, εὐσεβῶς hat 1 Tim. 2, 2; 3, 16; 4, 7; 6, 3. 6. 11. Und der zweite Brief an Timotheus nimmt an diesen Eigenthümlichkeiten nach Verhältniß Theil. Ueberall ist es eine und dieselbe Grundgesinnung, die als Quelle dieses Treibens benannt wird; vgl. Tit. 1, 15. 16; 1 Tim. 1, 19; 6, 5 u. a.; dasselbe leitende Motiv Tit. 1, 11; 1 Tim. 6, 9; dieselben Folgen, die daraus hervorgehen, Tit. 1, 11. 13; 1 Tim. 1, 4; 6, 4; 2 Tim. 2, 14 ff.; 2, 23. Kurz — es kann keine Frage seyn, daß unter diesen μύθοις sammt den γενεαλογίαις und den unbestimmteren Bezeichnungen ζητήσεις, ματαιολογία, λογομαχίαι u. s. w. eine und dieselbe Verirrung zu verstehen ist, wie denn davon auch die meisten Erklärungen ohne Weiteres ausgehen. Bleiben wir nun zunächst bei unserer Stelle stehen, so ist, wie oben schon bemerkt, offenbar, daß das μὴ προςέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις sammt dem Folgenden die Krankheit bezeichnet, an der das Christenthum der Cretenser krankt, von der sie geheilt werden müssen, um zur Gesundheit im Glauben zu gelangen. Der Gegensatz dieser Verirrungen ist die ὑγιαίνουσα διδασκαλία, wie V. 13 und 2, 1 lehren. Daß aber unter dieser διδασκαλία sich nichts anderes verstehen lasse, als ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία 1 Tim. 6, 3, oder, wie es bei uns 1, 1 heißt, ἀλήθεια ἡ κατ' εὐσέβειαν, giebt auch de Wette zu, und ist an sich klar. Somit sind die μῦθοι, wie die ἐντολαὶ ἀνθρώπων, hier nur als Dinge bezeichnet, welche nicht zur Gottseligkeit führen, welche die wahre Frömmigkeit nicht fördern. Und ganz

20*

dasselbe wird von ihnen 1 Tim. 1, 4 gesagt: αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει. Titus so- wie Timotheus werden ermahnt, sich in diese Dinge nicht einzu- lassen, vgl. 1 Tim. 1, 7; 6, 20; 2 Tim. 2, 16. 23 mit Tit. 3, 9; und allenthalben wird die Beschäftigung mit ihnen nicht als principieller Gegensatz gegen die christliche Wahrheit, sondern als ein thörichtes, unfruchtbares, die wahre Gottseligkeit nicht förderndes, sondern von der Wahrheit zur Gottseligkeit und von der πίστις allmählich abziehendes Treiben bezeichnet, vgl. 3, 9 u. Br. mit 1 Tim. 1, 4; 4, 7; 6, 4. 21; 2 Tim. 2, 14. 16. 17. 23. Die Auslegung hat diese hier erwähnten Umstände zu wenig be- achtet, indem sie diese Erscheinung sofort als Irrlehre bezeichnet hat; noch weniger die Kritik. Wie matt und nichtssagend wären solche Bezeichnungen des Unnützen, Unfruchtbaren, wenn princi- pielle Gegensätze gegen die Wahrheit gemeint seyn sollen! Wie könnte der Apostel wiederholt selbst einen Timotheus und Titus davor warnen, wenn es eigentliche Irrlehre war, wovor er warnt; und nicht vielmehr Dinge, die unschuldig aussehen, aber an sich schon unnütz und thöricht sind und bei ihrem Mangel an sittlichem Ernst dem Glauben gefährlich werden? Doch nicht bloß bei dem Apostel, selbst bei einem Falsarius des zweiten Jahrhunderts, der die Gnosis seiner Zeit bekämpfen will, wären solche Bezeichnungen der bekämpften Irrlehren rein unbegreif- lich; unbegreiflich, wie es ihm nur in den Sinn kommen konnte, den Timotheus und Titus vor der Betheiligung an der Gnosis zu warnen, diese selbst nur als etwas Unnützes zu bezeichnen und den Abfall vom Glauben als etwas möglicher Weise aus ihr sich Entwickelndes darzustellen, während die Polemiker des zweiten Jahrhunderts diese Gnosis an und für sich als Abfall, ja als Blasphemie betrachten. Doch wir verweisen darüber auf die allg. Einl. Es genügt uns an dieser Stelle einerseits gezeigt zu haben, wie unter den μῦθοι und den anderen hiermit zusam- menhängenden Bezeichnungen der bekämpften Verirrungen in den drei Briefen sich nur ein und dasselbe denken lasse, andererseits, daß der Gesichtspunkt, unter den diese μῦθοι gestellt werden, nicht der der Irrlehre, sondern der eines die wahre Gottseligkeit, die Gesundheit im Glauben störenden Treibens ist. So zunächst an unserer Stelle; und daß es sich an den anderen Stellen nicht

anders verhalte, wird die Auslegung nachweisen. Was nun den Ausdruck μῦθος selbst anlangt, der außerhalb der Pastoralbriefe nur noch 2 Petr. 1, 16 vorkommt, so ist er an u. St. durch den Gegensatz V. 9 τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, wie durch seine Verbindung mit ἐντολαῖς ἀνθρώπων, als das Unzuverlässige, eines sichern Grundes Ermangelnde hinlänglich bezeichnet. Noch deutlicher ist 2 Tim. 4, 4, wo die μῦθοι der ἀλήθεια entgegengesetzt sind; ähnlich 1 Tim. 1, 4, wo das προςέχειν μύθοις die nähere Bestimmung des ἑτεροδιδασκαλεῖν bildet, und ebenso 1 Tim. 4, 7, wo die μῦθοι den λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας gegenüberstehen. Und damit stimmt auch der Gebrauch des Wortes 2 Petr. 1, 16, wo das σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες zu seinem Gegensatze hat: ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες. Was weiter den Inhalt dieser μῦθοι anlangt, so versteht sich die Beziehung auf das Religiöse von selbst: denn wie konnte sich sonst das ὑγιαίνειν ἐν πίστει κτλ. dazu als Gegensatz verhalten, und der Abfall vom Glauben daraus sich entwickeln? Aber nähere Bestimmungen lassen sich nicht aus den Briefen entnehmen; nur daß wir auf Grund von 1 Tim. 1, 4, wo μῦθοι und γενεαλογίαι verbunden sind, und Tit. 3, 9, wo in der Zusammenfassung die μῦθοι fehlen, dafür aber die γενεαλογίαι genannt werden, wohl mit Recht annehmen, daß beides zusammengehört. Weiter erfahren wir nur noch, daß sie βέβηλοι und γραώδεις 1 Tim. 4, 7 (vgl. die Auslegung), aus unserer Stelle aber, daß sie jüdischer Abkunft und Art gewesen seyen, wie die folgenden ἐντολαί; eine Bezeichnung, die gewiß wenig auf ein Valentinianisches System paßt, dessen ganze Art nach Baur's eigener Darstellung (Gnosis S. 122 ff.) seinen jüdischen Ursprung eher verleugnet als verräth. So lassen sich also aus unserer Stelle, mit Beiziehung der in den anderen Briefen hierher gehörigen, nur gewisse Normen für Auffindung der speciellen Bedeutung der μῦθοι aufstellen. Sie allein bilden das sichere Ergebniß der Exegese; alles Weitere dagegen ist Sache historischer Combination; und wir verweisen daher von hier auf die allg. Einleitung §. 4.

Neben den μῦθοι nennt der Apostel die ἐντολαὶ ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν als Grund der Krankheit; vgl. 3, 9. So auch 1 Tim. 1, 7 θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι,

4, 8 σωματικὴ γυμνασία (weiter geht 4, 3 f.). Der Ausdruck ἐντολαὶ ἀνθρώπων, vgl. Matth. 15, 9; Marc. 7, 7; Col. 2, 22, schließt den Gegensatz zu den ἐντολαῖς θεοῦ in sich, an deren Stelle sie sich setzen. Zu ἐντολαὶ ἀνθρώπων kann aber auch das seinem Inhalte nach Göttliche durch verkehrte Anwendung werden. Ἀνθρώπων wird aber noch näher bestimmt: ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν. Das Verbum als Activ. auch Röm. 11, 26, so wie hier Hebr. 12, 25. Das Medium in transitiver Bedeutung; daher der Accus., vgl. Winer §. 39, 2. S. 293. Ueber den Sinn bemerkt Matthies ganz richtig: „sie kehren sich von der Wahrheit ab, sofern sie . . . in eigennützigen entarteten Richtungen das geoffenbarte Wort der Wahrheit schwinden lassen." Von einem principiellen Ankämpfen gegen die Wahrheit ist auch hier nicht die Rede. Worauf diese ἐντολαί sich bezogen, lassen V. 15 u. 16 erkennen: nehmlich auf den Unterschied von rein und unrein; wonach wir also an Speiseverbote und was sonst zu einer σωματικὴ γυμνασία gehört, zu denken haben. Aber es ist nicht der gewöhnliche judaistische Standpunkt gemeint, welcher durch die Geltendmachung des Gesetzes die Bedeutung des Glaubens beeinträchtigt; das beweist auch, abgesehen von dem Ausdruck ἐντολαὶ ἀνθρώπων, die ganze Polemik des Apostels, und ist von Neander, wie von seinem Gegner Baur bereits ausgesprochen worden (die s. g. Pastoralbriefe S. 22 ff.), wie denn auch de Wette nicht einfach die mosaischen Speiseverbote, sondern traditionelle Zusätze und Uebertreibungen mit versteht. Wie diese Verführer in intellektueller Beziehung die christliche Wahrheit durch ihre Zusätze zu bereichern meinten, so wollten sie auch durch ihre Gebote die ethische Vollendung fördern; während sie in der That die wahre Gesundheit im Glauben durch das Eine wie das Andere hemmten. An einen principiellen Gegensatz gegen das Wesen der πίστις haben wir jedoch auch hier nicht zu denken; das lehrt der Zusammenhang mit dem Vorangehenden, wie 3, 9 die Ermahnung an Titus, sich auf solche μάχαι νομικαί nicht einzulassen, und die Benennung derselben als ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι. Ich muß daher Baur beistimmen, wenn er a. a. O. S. 23 f. behauptet, daß die Gegner in unserer Stelle weit weniger von dem gewöhnlichen judaistischen Charakter an sich tragen, als die colossischen Irrlehrer, und die Polemik unseres

Briefes eine ganz andere sey als dort, wo die Hinweisung auf den untergeordneten Standpunkt des Judenthums und den höhern des Christenthums keineswegs fehlt. Aber mit welchem Rechte wirft Baur unsere Stelle und 1 Tim. 4, 3 ohne Weiteres zusammen, wenn doch die ὕστεροι χρόνοι an letzterer Stelle zukünftige Zeiten bedeuten und, nach seiner Behauptung, an früher schon vorhandene Irrlehrer, wie die in Colossä waren, zu denken verbieten? Verbietet denn dann der Ausdruck nicht auch, an gleichzeitige Verirrungen zu denken, wie es in Ansehung von Tit. 1, 14 der Fall wäre? Und wie stimmt nun mit dem Inhalte unseres Briefes die Behauptung, daß hier die Polemik insofern eine ganz andere sey, als in dem Briefe an die Colosser, als hier doch keineswegs wie in jenem ein radicaler, aller Wahrheit ermangelnder Widerspruch gegen das Christenthum bei den bestrittenen Irrlehrern vorausgesetzt werden kann? Wo ist denn in unserem Briefe eine Spur von einem so radicalen Widerspruch gegen das Christenthum? Gerade das Gegentheil findet Statt. Nirgends deutet unser Brief auf einen radicalen Gegensatz hin; bloß von Verkehrtheiten redet er, die weder das Erkennen dessen, worauf es ankommt, noch die wahre Gottseligkeit fördern, sondern vielmehr davon abziehen. Aber freilich, wenn die Charakteristik der Irrlehrer in unserem Briefe auf Marcion und auf ihn allein passen soll, so muß man ihnen eine gnostisch-dualistische Weltansicht sammt dem Hasse gegen den Weltschöpfer unterlegen, wozu dann solche Prädikate wie ἀνωφελεῖς und μάταιοι und die Warnung, an Titus gerichtet, sich in solche Dinge nicht einzulassen, ebenso passen, als der Gegensatz der διδασκαλία ὑγιαίνουσα 1, 9; 2, 1. Und selbst dann muß noch erwiesen werden, daß die Charakteristik nur bei Marcion zutreffe. Denn haben nicht nach Baur's eigener Darstellung die römischen Judenchristen eine dem späteren Ebionitismus in ihrer Wurzel ganz nahe verwandte dualistische Weltansicht? Oder könnte man etwa mit Recht gegen diese Zusammenstellung einwenden, wie Baur gethan hat, daß von dem Keime bis zum theoretisch ausgebildeten System ein großer Schritt ist? Wo ist denn solch ein System in unserem Briefe? Πάντα μὲν καθαρά stellt der Apostel diesen Menschensatzungen entgegen, also dasselbe wie Röm. 14, 20. Und wie wollte man da beweisen, daß zwar aus dem, was als

Keim in der römischen Gemeinde vorhanden war, in der Folge ein System wie das der pseudoclementinischen Homilien; dagegen aus dem, was zunächst unser Brief über die ascetischen Grundsätze der bekämpften Gegner sagt, nur ein marcionitisches hervorgehen konnte, wie Baur behauptet; zumal „da die Weltanschauung des Verfassers der Clementinen ganz den Charakter des marcionitischen Dualismus an sich trägt?" (chr. Gnosis S. 325). Wir sagen einfach, für die Stufe der Ascese, welche wir in unserer Stelle finden, fehlt es uns, auch wenn sie über die einfache Geltendmachung der mosaischen Speiseverbote hinausliegt, nicht an Analogien aus jener Zeit, und verweisen auf jene Stelle des Römerbriefes Kap. 14 und den Colosserbrief; vergleiche den Commentar.

Vers 15. Dieser ascetischen Richtung, welche den Unterschied des Reinen und Unreinen in die Dinge selbst verlegt, und demnach in dem Gebrauch derselben Hemmung oder Förderung der sittlichen Vollendung zu finden meint, stellt der Apostel den Satz entgegen, daß der Unterschied nicht in die Dinge selbst, sondern in die Gesinnung dessen, der sie gebraucht, zu setzen ist. Wo die Gesinnung rein ist, ist alles rein; im anderen Falle nichts rein. Der Satz πάντα καθαρά (denn μέν ist nach A C D* E* F G u. A. zu streichen) findet sich auch Röm. 14, 20. Der Gedanke an sich ist derselbe; die Beziehung aber, in der er dort gebraucht ist, eine verschiedene. Dort nehmlich ist er eine Anerkennung der Wahrheit, welche die vom Apostel Zurechtgewiesenen für sich anführen; und das folgende ἀλλά stellt dieser Wahrheit die andere entgegen, welche von ihnen über der einen vergessen wird. Unrichtig war es, diese Beziehung auf unsere Stelle zu übertragen und auch hier das πάντα κτλ. als Zugeständniß zu nehmen, wonach der Apostel eine falsche Ansicht von der christlichen Freiheit bekämpfte. Dagegen ist der Ausdruck ἐντολαὶ ἀνθρώπων und die Form der Entgegnung, wie ja die Vergleichung der Stelle im Römerbrief lehrt, vgl. mit 1 Cor. 6, 12; 10, 23; denn wollte man in dem folgenden ἀλλά die Ansicht des Apostels erkennen, die er dem vorher gemachten Zugeständniß entgegenstellt, so ist dagegen zu sagen, daß ἀλλά keinen solchen Gedanken einführt, welcher der vorangehenden Sentenz gegenübertreten könnte. Ebenso verfehlt ist aber auch die

Ansicht, welche unter dem πάντα die Irrthümer der Gegner versteht, wonach der Apostel sagen würde, daß diese den Reinen nicht schaden, wogegen de Wette und Matthies schon das Nöthige erinnert haben. Unter dem πάντα, so allgemein wie Röm. 14, 20 und 1 Cor. 6, 12, läßt sich nur die ganze Sphäre dessen verstehen, auf das der Gegensatz von rein und unrein angewandt werden kann; doch sind, wie de Wette mit Recht erinnert, nicht Handlungen, sondern Gegenstände der Handlung gemeint. Καθαρά nennt sie der Apostel gegenüber der Ansicht, die in den Dingen selbst etwas Unreines finden will, so daß der Gebrauch derselben an sich etwas Verunreinigendes hätte. Zur Erklärung können die Worte Röm. 14, 14 dienen. Und wie nahe eine solche Ansicht schon dem alttestamentlichen Standpunkte lag, zeigt Apgsch. 10, 14; 11, 8, so daß wir zur Erklärung keines gnostischen Schöpfungshasses bedürfen. Τοῖς καθαροῖς ist nicht Dativ. des Urtheils: es gilt, sondern: es ist für sie im Gebrauche rein, wie der Gegensatz lehrt. Welch eine Reinheit gemeint sey, zeigt auch hier der Gegensatz τοῖς μεμιασμένοις καὶ ἀπίστοις, wo letzteres offenbar erklärend steht; so also auch an u. St. von der Reinheit der Gesinnung, die aus dem Glauben kommt. Willkürlich ist es, dem Worte die Bedeutung vorurtheilsfrei beizulegen, wie de Wette thut, wenn gleich die Erkenntniß 1 Cor. 10, 26; 1 Tim. 4, 4 Bedingung für den Standpunkt des καθαρός ist; vgl. Röm. 14, 14. Wie den Reinen Alles rein ist, so ist dagegen den Befleckten und Ungläubigen nichts rein, d. h. in allen ihren Beziehungen zu den Dingen spiegelt sich die Unreinheit ihrer Gesinnung ab; „alle Gegenstände werden ihnen zu Gegenständen von Sünden.“ De Wette. Ueber μεμιαμμένοις statt μεμιασμένοις Winer §. 15, S. 99. Der Ausdruck für levitische Reinheit gebräuchlich, Joh. 18, 28 und bei den LXX, ist hier auf die Gesinnung übergetragen, vgl. Hebr. 12, 15; Jud. 8. Vielleicht hängt eben damit die hinzugefügte Bezeichnung καὶ ἀπίστοις zusammen, welche den Sinn von μεμιαμμένοις näher bestimmt als Unreinheit des Unglaubens. Daß der Apostel die Urheber jener ἐντολαί dabei im Auge hat, lehrt das folgende ἀλλά κτλ., das sich speciell auf sie bezieht. Warum für die μεμιαμμένοι und ἄπιστοι nichts rein ist, sagt das folgende positive ἀλλὰ μεμίανται κτλ.; aber nicht in Form einer Be-

gründung, sondern als einfacher Gegensatz gegen das Vorhergehende wird es ausgesprochen, wie 1 Cor. 15, 10 auch *ἀλλά* gebraucht ist, wo der Gedanke ebensowohl causal gewendet seyn könnte. „Sondern befleckt ist ihr Sinn und ihr Gewissen." Die innerlich bereits vorhandene Befleckung theilt sich allem mit, was in Berührung mit ihnen tritt; auch das Reinste wird so unrein. Mit *νοῦς* bezeichnet der Apostel nicht bloß den Verstand, sondern den ganzen geistigen habitus = Sinn; *συνείδησις* aber ist Gewissen, das sittliche Bewußtseyn meiner Sinnes- und Handlungsweise in ihrem Verhältniß zum Gesetze. Es ist ein stehender Zug der in den Pastoralbriefen bekämpften Verirrungen, daß sie ein beflecktes Gewissen, eine verderbte Gesinnung zu ihrem Grunde haben, 1 Tim. 1, 19; 3, 9; 6, 5. Diese Gesinnung ist es, welche an der einfachen Wahrheit des Evangeliums keinen Geschmack findet, und darum auf jene Abwege geräth; denn die Aneignung der christlichen Wahrheit, wie das Festhalten derselben, erfordert eine gewisse sittliche Integrität, die bei Leuten dieser Art nicht zu finden ist.

Ihre sittliche Verkommenheit beschreibt uns Vers 16. Es sind Menschen, denen aller sittliche Ernst und alle Kraft des Guten fehlt. „Gott bekennen sie zu kennen, mit ihren Werken aber leugnen sie es, gräulich und ungehorsam und zu jedem guten Werke untauglich." Zu *ἀρνοῦνται* ist *εἰδέναι* zu ergänzen; vgl. zu dem Ausdruck 2, 12; 1 Tim. 5, 8; 2 Tim. 2, 12 f.; 3, 5 und sonst 1 Joh. 2, 22. 23; Luc. 22, 57 u. a. Daß er bei dem Apostel nicht vorkommt, ist allerdings richtig; den Gedanken selbst wird darum Niemand für unpaulinisch erklären. *Βδελυκτοί* nur hier, bei den LXX für תּוֹעֵבָה gebraucht, ist nicht Bezeichnung der Verführer als Götzendiener, sondern, in seiner Zusammenstellung mit den folgenden allgemeinen Prädikaten, Bezeichnung ihrer sittlichen Verworfenheit, die sie zu einem Gräuel macht. Der Ausdruck selbst aber ist nicht ohne Rückbeziehung auf das Vorhergehende gewählt; während sie Gewicht legen auf ein *βδελύσσεσθαι* hinsichtlich äußerlicher Dinge, sind sie selbst *βδελυκτοί*, vgl. Röm. 2, 22 und Lev. 11, 10. 13 ff. *Ἀπειθεῖς* wie 3, 3, Gott gegenüber; vgl. mit Eph. 2, 2; 5, 6. *Καὶ πρὸς πᾶν κτλ.* als Folge des Vorhergehenden. *Ἀδόκιμος* = reprobus, auch hier wie sonst (2 Tim. 3, 8; Röm. 1, 28; 1 Cor. 9, 27 u. a.)

in passiver Bedeutung. Die Kritik hat auch an diesem Passus über „die Irrlehrer" V. 10—16 Manches auszusetzen. Sie findet (so de Wette, Einl. S. 3) die Irrlehrer selbst undeutlich bezeichnet, womit freilich nicht stimmen will, was derselbe Kritiker eine Seite zuvor behauptet, daß der Apostel den Titus vor den Irrlehrern warnt „aus einer Kenntniß, welche eine lange Beobachtung voraussetzt." Weiter soll auch von dem Apostel nichts entgegengestellt seyn, was sich zu einer treffenden Widerlegung eignete. Nur indem man die ausgeprägten Formen späterer Gnosis hier bereits voraussetzt, kann man die Bezeichnung wie die Widerlegung der bekämpften Verirrungen ungenügend finden; daß sich ohne diese Voraussetzung eine deutliche Anschauung von dem Treiben dieser Gegner nach seinem tiefsten Grunde, nach seinen Aeußerungen und Folgen gewinnen lasse, hat hoffentlich die Auslegung gezeigt; wie ich auch nicht wüßte, was der Apostel V. 15 zur Widerlegung solcher, welche bei aller innerlichen Unreinheit Gewicht auf gewisse äußerliche Reinheit legen, Treffenderes hätte sagen können. Wenn es uns bei einem oder dem andern Ausdrucke schwer wird, mit Sicherheit seinen speciellen Sinn zu bestimmen, so erklärt sich das eben daraus, daß der Apostel an Titus schreibt, der wohl wußte, was der Apostel meine, und dem gegenüber die Andeutungen über den eigentlichen Grund der Verirrung genügen.

§. 3. Was Titus im Gegensatz zu den Irrlehrern lehren, und wie er wirken soll.

(Kap. 2, 1 — 3, 11.)

A. In Beziehung auf das rechte Verhalten des Christen je nach Geschlecht, Alter und Stand (Kap. 2, 1—15).

Dem leeren unfruchtbaren Geschwätze, als dessen Inhalt die *μῦθοι* und *ἐντολαὶ ἀνθρώπων* V. 14 genannt sind, die keinen sittlich erneuernden Einfluß haben, stellt nun der Apostel gegenüber, was Titus dagegen lehren soll. Er bezeichnet es V. 1 zusammenfassend mit *ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ*; ein Ausdruck, der nicht als Antithese zu principieller Irrlehre, sondern nur als Antithese zu einer Lehre gewählt seyn kann, die

ohne Frucht der Gottseligkeit ist. Was er unter dem ἃ πρέπει versteht, erläutert er nun V. 2—10, indem er dem Titus Vorschrift giebt, wozu er die Alten (πρεσβύτας) in der Gemeinde zu ermahnen habe V. 2, dann V. 3 die πρεσβύτιδας, damit durch sie die Jüngeren ihres Geschlechts zum Guten geleitet werden. Dann V. 6, was er den jüngeren Männern vorzuschreiben habe, wobei der Apostel V. 7 u. 8 die Ermahnung an Titus einschaltet, sich selbst als Vorbild seinem Berufe gemäß darzustellen. Dann V. 9 u. 10, was den Sklaven Noth thue, damit sie die Lehre Gottes zieren. Von diesen Vorschriften für die Einzelnen, je nach Geschlecht, Alter und Stand, wendet sich sofort V. 11 der Apostel zu der für das Vorangehende begründenden Betrachtung (γάρ), daß ja das Ziel der göttlichen Gnadenerweisung für Alle das sey, daß wir ein neues gottseliges Leben hienieden beginnen und führen in der Erwartung der herrlichen Wiederkunft Dessen, der sich durch seinen Tod ein Volk zum Eigenthum erwerben wollte, das fleißig wäre in guten Werken. Das also solle Titus den Seinigen in jeder Weise nahe legen, und seine Jugend dabei sich kein Bedenken seyn lassen. So schließt der Apostel ab, um dann 3, 1 zu einer neuen Ermahnung nach einer andern Beziehung hin überzugehen.

Vers 1. Du aber rede, was ziemt der gesunden Lehre, beginnt der Apostel. Titus, im Gegensatze zu den vorher geschilderten Verführern und ihrem Treiben, soll reden, was der gesunden Lehre ziemt. Ἃ πρέπει kann nicht die richtige Lehre selbst gegenüber der Irrlehre seyn, sondern nur, was der gesunden Lehre zur Gottseligkeit angemessen ist: es ist, wie das Folgende zeigt, das rechte sittliche, in den Thatsachen des Heils (V. 11) begründete Verhalten damit bezeichnet. Auch dieser Gegensatz läßt uns erkennen, daß es nicht dogmatisch irrige Lehren sind, welche der Apostel bestreitet: denn Alles, was er Derartiges im Folgenden vorbringt (V. 11 ff.; 3, 3 ff.), hat nur ein untergeordnetes, für die gegebenen sittlichen Vorschriften begründendes Verhältniß. Soll Titus gegenüber der herrschenden Verkehrtheit mit aller Macht auf die sittliche Seite des Christenthums dringen, zu einem der gesunden Lehre entsprechenden sittlichen Verhalten ermahnen, so kann jene Verkehrtheit im Wesentlichen nur darin bestanden haben, daß sie sittlich unfruchtbar

war, und über der Beschäftigung mit nutzlosen Fragen vom Streben nach der Heiligung ablenkte. Die Kritik aber läßt sich auch hierdurch an ihren Voraussetzungen von Ketzereien nicht irre machen, sondern wendet (vgl. de Wette's Comm. S. 14) vielmehr ein: man erwarte nun einen gründlichen Gegensatz gegen die (freilich nur vag bezeichnete) Ketzerei; statt dessen aber folgen, weil (wie auch 1 Tim. 1, 10) der Begriff der ὑγιαίν. διδασκ. sittlich gefaßt ist, bloß einzelne Sittenregeln, welche übrigens die Irrlehrer gewiß auch unterschrieben haben würden. Man sieht an solchen Aeußerungen, wie sie sich durch ihre grundlosen Voraussetzungen das richtige Verständniß unmöglich gemacht hat, zugleich aber auch, wie sie selbst für die Richtigkeit unserer Auffassung Zeugniß ablegt, indem sie anerkennt, daß sich an unserer Stelle kein Gegensatz zu dogmatischer Irrlehre, sondern nur zu einem sittlich leeren Treiben finde. Wenn dann in dieser Beziehung von ihr eingewandt wird, daß die Gegner die gegebenen sittlichen Vorschriften gewiß auch unterschrieben haben würden, so ist damit wieder ein ganz falscher Gesichtspunkt aufgestellt. Der Apostel widerlegt ja mit den gegebenen Vorschriften die Gegner nicht, sondern er sagt dem Titus, worauf er dringen soll, nehmlich auf einen des Evangeliums würdigen Wandel, dessen rechte Beschaffenheit er nun mit Rücksicht auf die natürlichen Unterschiede des Geschlechtes, Alters und Standes lehrt. Nicht daß jene Gegner die Richtigkeit dieser Vorschriften geleugnet hätten, ist damit gesagt, sondern nur, daß es Noth thue, ihnen gegenüber das Streben von der falschen Richtung auf sittlich unfruchtbare Dinge auf die Erweisung des Glaubens in einem sittlichen Verhalten hinzulenken. Treffend schon Calvin: praeterea in exhortationibus ideo est longior, quia praecipue ad sanctae et honestae vitae studium revocandi erant, qui otiosis tantum quaestionibus intenti erant; nihil enim est, quod vagam hominum curiositatem melius compescat, quam dum agnoscunt, in quibus se officiis exercere debeant.

Vers 2. Der Apostel hebt nun mit seinen sittlichen Vorschriften bei den Alten an. *Πρεσβύτας νηφαλίους εἶναι κτλ.* Zu πρεσβ. vgl. Philem. 9; Luc. 1, 18; nur Bezeichnung der Altersstufe, wie das Folgende V. 3 u. 6 lehrt, demnach von

πρεσβύτερος als Bezeichnung des Vorstehers wohl zu unterscheiden. Νηφαλίους nüchtern in eigentlicher Bedeutung, vgl. 1, 7; 2, 3, findet sich noch 1 Tim. 3, 2. 11; σεμνούς außer den Pastoralbriefen nur noch Phil. 4, 8, ehrbar, würdevoll. Σώφρονας gesetzt, besonnen, vgl. zu 1, 8. Ὑγιαίνοντας κτλ. gesund hinsichtlich des Glaubens, der Liebe, der Standhaftigkeit. Der Ausdruck ist zusammenfassende Bezeichnung der sittlichen Vollendung, die man vor Allem an dem πρεσβύτης zu suchen berechtigt ist. Wenn hier ὑπομονή an die Stelle der ἐλπίς tritt (vgl. 1 Cor. 13, 13), so geschieht es, um die sittliche Kraft hervorzuheben, mit welcher der Christ Stand hält, vgl. 1 Thess. 1, 3, wo beides verbunden ist. Chrysostomus: καλῶς εἴρηκε· τῇ ὑπομονῇ· καὶ τοῦτο γὰρ μάλιστα τοῖς γέρουσιν ἁρμόζει. Ueber den Zusammenhang der ἀγάπη und ὑπομονή vgl. 1 Cor. 13, 7. Unbegründet ist de Wette's Annahme, daß ὑγιαίν. in Beziehung auf τῇ ἀγάπῃ und τῇ ὑπομονῇ ungenauer Ausdruck sey für: fruchtbar in der Liebe, tüchtig in der Standhaftigkeit. Ὑγιαίνων ist der, welcher beschaffen ist, wie er seyn soll, im normalen Zustand in jeder Beziehung.

Vers 3. Πρεσβύτιδας ὡσαύτως κτλ. Aehnliches gilt von den alten Frauen; daher ὡσαύτως, das sie den πρεσβύταις an die Seite stellt. Κατάστημα bei den Profanscribenten und sonst (Ign. ad Trall. c. 3) nicht bloß von der Kleidung, sondern vom ganzen Benehmen. Ἱεροπρεπεῖς nur hier, conveniens hominibus Deo sacris (Wahl), wird erklärt durch 1 Tim. 2, 10 ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις εὐσέβειαν, Eph. 5, 3 καθὼς πρέπει ἁγίοις. Ihr priesterlicher Beruf soll sich in ihrem ganzen Verhalten zu erkennen geben. Hieronymus: ut ipse earum incessus et motus, vultus, sermo, silentium, quandam decoris sacri praeferant dignitatem. Μὴ διαβόλους, μὴ οἴνῳ πολλῷ δεδουλωμένας, Fehler, von denen der erstere in diesem Stande häufig ist, der zweite wohl in Beziehung auf den Nationalcharakter des Volks steht: nicht verläumderisch, wie 1 Tim. 3, 11; nicht vielem Weine ergeben, dem Hange zum Trunke nicht fröhnend, ähnlich 1 Tim. 3, 8; vgl. 2 Petr. 2, 19. Weiter καλοδιδασκάλους, nur hier, honestatis magistrae; nicht durch öffentliche Vorträge (1 Tim. 2, 12; 1 Cor. 14, 34), sondern durch Privatermahnung und das Beispiel ihres Wan-

dels, damit durch sie die jungen Frauen zum Guten geleitet werden.

Vers 4. Ἵνα σωφρονίζωσι (Tischendorf σωφρονίζουσι nach AFGH, vgl. Winer §. 42, 1. S. 335 f.) τὰς νέας κτλ. Σωφρονίζειν nur hier = zurechtbringen. Die folgenden Infinitive hängen von σωφρονίζωσι ab, wobei allerdings das folgende σώφρονας auffallen kann; daher auch manche Ausleger diese Infinitive lieber von dem λάλει V. 1 abhängen lassen wollen. Dagegen ist aber der neueintretende Infinitiv εἶναι, der in diesem Falle besser fehlen würde, dann daß die einzelnen folgenden Bestimmungen besser für junge Frauen — unter νέας sind verheirathete verstanden — sich eignen, und daß dann in Beziehung auf diese im Verhältniß zu wenig gesagt wäre. Daß der Apostel die jüngeren Frauen durch die älteren und nicht unmittelbar durch Titus zum Guten angeleitet haben will, ist wohl nicht zufällig, worauf schon Chrysostomus u. A. hingewiesen haben. Ihre Männer und Kinder zu lieben, worin der Grund alles häuslichen Glückes liegt, sollen sie angewiesen werden, ferner sittsam, keusch, häuslich, gütig, ihren Ehemännern unterthan zu seyn. Umfaßt das σωφρονίζειν alle die folgenden Bestimmungen, so wird es in der allgemeineren Bedeutung von zurechtbringen, etwa = νουθετεῖν, oder παιδεύειν, wie Theophylakt erklärt, zu fassen seyn. Σώφρονας ist dann besonnen, vernünftig-sittsam (Matthies). Ἁγνός in seiner specielleren Bedeutung = keusch. Οἰκουρούς (nach CD*** HIK u. A., οἰκουργούς AC D*FG. Letzteres kommt sonst nicht vor = häuslich thätig) Hesychius: οἰκουρός· ὁ φροντίζων τὰ τοῦ οἴκου καὶ φυλάττων· οὖρος γὰρ ὁ φύλαξ λέγεται; vgl. 1 Tim. 5, 13; Sprüche 7, 11. Ἀγαθάς ist nicht mit οἰκουρούς zu verbinden, da dieß an sich schon ein voller Begriff ist; sondern = gütig, wie Matth. 20, 15; 1 Petr. 2, 18; Röm. 5, 7. Heydenreich: die Häuslichkeit soll nicht in Geiz ausarten. Ὑποτασσομένας κτλ. ihren Männern unterthan, Eph. 5, 22; Col. 3, 18. u. a. Ἴδιος ἀνήρ der Ehemann, vgl. Winer §. 22, 7. S. 178. — Ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημῆται: damit nicht das Wort Gottes gelästert werde. Vgl. V. 8 u. 10; 1 Tim. 5, 14; 6, 1; Röm. 2, 24. Theophylakt: ἐὰν μὴ ὦμεν ἐνάρετοι, ἡ βλασφημία ἐπὶ τὴν πίστιν διαβαίνει. Chrysostomus denkt dabei speciell an den Fall, daß eine Christin

einen heidnischen Mann hatte. Eine unnöthige Beschränkung, wie der Vergleich anderer Stellen lehrt.

Vers 6 wendet sich der Apostel zu den νεωτέρους, den jüngeren Männern. Sie stehen den πρεσβύταις V. 2 gegenüber, wie die νέαι den πρεσβύτιδες V. 3. Also sind nicht die Jungfrauen mit zu verstehen; denn daß die νέαι V. 4 in enger Verbindung mit den πρεσβύτιδες zur Sprache gebracht werden, hat, wie oben angegeben ist, seinen Grund in den Verhältnissen, und kann somit nicht als Beweis gegen diese Eintheilung angeführt werden. Mit σωφρονεῖν faßt der Apostel Alles zusammen, wozu sie ermahnt werden sollen. Calvin: bene compositos et rationi obtemperantes, und Chrysostomus: οὐδὲν οὕτω δύσκολον καὶ χαλεπὸν τῇ ἡλικίᾳ ταύτῃ γένοιτ' ἄν, ὡς τὸ περιγίνεσθαι τῶν ἡδονῶν καὶ τῶν ἀτόπων.

Vers 7. In diese Klasse gehört (vgl. V. 15) Titus selbst und darum schaltet hier gerade der Apostel die Ermahnung an ihn ein, sich selbst als Vorbild guter Werke darzustellen. Alles Lehren und Ermahnen ist unnütz, giebt damit der Apostel zu verstehen, wenn nicht das Vorbild des Lehrenden sein Wort bestätigt und bekräftigt. In jeder Beziehung soll Titus sich als Vorbild guter Werke erweisen. Ueber περί vom Gegenstande, um den sich eine Handlung bewegt = in Ansehung, Winer §. 53, i. S. 482; vgl. 1 Tim. 1, 19; 2 Tim. 3, 8; aber auch sonst Phil. 2, 23; Luc. 10, 41 u. a. Ueber das mit dem pron. reflex. verbundene Medium παρεχόμενος Winer §. 39, 6. S. 298. — Καλῶν ἔργων: wie V. 14; 3, 8. 14; 1 Tim. 5, 10. 25; 6, 18, und ἔργα ἀγαθά 1 Tim. 2, 10; 2 Tim. 2, 21; Tit. 3, 1. „Charakteristisch für die Pastoralbriefe," bemerkt hierzu de Wette, verweist jedoch selbst auf Eph. 2, 10: κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, wo wir ganz denselben Ausdruck und Begriff haben: denn unter diesen guten Werken haben wir, wie Matthies es ausdrückt, die evangelische Lebensbewährung zu verstehen. Es ist die Darstellung dessen im Leben, was der Apostel V. 1 mit ἃ πρέπει als Inhalt der Ermahnung bezeichnet hat. Vgl. allg. Einl. §. 4. Das Einzige, was also den Pastoralbriefen dabei eigenthümlich ist, kann nur der öftere Gebrauch des Ausdrucks seyn. Galt es aber, wie wir bisher erkannt haben, eine sittlich unfruchtbare Richtung zu bekämpfen, die in

den Gemeinden eingerissen war, so erklärt der Gegensatz diesen Umstand vollständig. Vgl. übrigens noch *καλοποιεῖν* 2 Theff. 3, 13. — *Τύπος* ebenso vom Apostel gebraucht Phil. 3, 17, vgl. die Anm. — Es folgen nun die Worte: *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀδιαφθορίαν* (die ältere mehr beglaubigte Lesart *ἀφθορίαν* bedeutet dasselbe) *καὶ σεμνότητα κτλ.* Für die richtige Auffassung dieser Worte darf nicht außer Acht gelassen werden, daß sie enthalten sollen, worin Titus sich selbst als Vorbild seiner Ermahnungen erweisen soll. Weiter, daß *διδασκαλία* sowohl die Lehre, in der unterrichtet wird, als das Unterrichten bedeuten kann; vgl. zu 1, 9. So wird es also nicht angehen, *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ* noch zu dem Vorangehenden zu ziehen, wonach der Sinn wäre, Titus solle in allen Stücken bei seinem Unterricht sich als *τύπος καλῶν ἔργων* darstellen. Diese Beschränkung des Vorbildes auf das Unterrichten giebt keinen passenden Sinn; und anders lassen sich die Worte bei dieser Rückbeziehung nicht fassen. Es wird also vielmehr, wenn doch Titus gewiß in allen Beziehungen als Vorbild sich zeigen soll, mit *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ* der specielle Berufskreis hervorgehoben, nachdem mit dem vorangehenden *περὶ πάντα* ganz allgemein Alles benannt ist, worin er *τύπος* seyn soll. Sowohl im Allgemeinen, als speciell in seiner Berufsthätigkeit soll er als Vorbild dastehen. Dann wird aber *ἀφθορία* nicht Bezeichnung der Lehre seyn können, sondern ebenfalls als persönliche Eigenschaft zu fassen seyn, wie es der Begriff des *τύπος* verlangt, und das damit verbundene *σεμνότητα* beweist. Also *ἀφθορία* nicht Reinheit der Lehre, sondern Lauterkeit der Gesinnung beim Lehren, und zu vergleichen wäre 2 Cor. 11, 3: *μήπως φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν.* — *Σεμνότης* ist dann der würdevolle Ernst bei dem Vortrage der christlichen Wahrheit. Es ist damit verlangt, daß die Lernenden bei seinem Unterrichte die persönliche Lauterkeit, „der es um nichts als um die Verkündigung der reinen Wahrheit zu thun ist" (Heydenreich), und den tiefen, würdevollen Ernst des Lehrenden durchfühlen. So stellt sich der Lehrende bei seinem Unterricht als *τύπος* dar; an seiner eigenen Person erkennt man die Wahrheit und Kraft dessen, was er verkündigt. Das Verbum *παρεχόμενος* ist mit diesen Substantiven, wie mit

dem folgenden λόγον ὑγιῆ zu verbinden; vgl. Apgsch. 19, 24; Col. 4, 1.

Vers 8. Ist unsere Auffassung so weit richtig, so werden wir λόγον ὑγιῆ nicht vom Privatgespräch verstehen können, wie Calvin will: sanus sermo ad communem vitam et privata colloquia refertur. Nach dem vorangehenden ἐν διδασκαλίᾳ, wodurch wir in den Berufskreis des Titus versetzt sind, wäre jedenfalls eine neue Bestimmung erforderlich gewesen, die zu ἐν διδασκαλίᾳ einen Gegensatz bildete, um uns erkennen zu lassen, daß dieser λόγος nicht eben dahin gehört. Aber auch die gesunde christliche Lehre wird sich unter dem λόγος ὑγιής nicht verstehen lassen, wozu ἀκατάγνωστος und die Beziehung auf τύπος nicht paßt: sondern λόγος ὑγιής und ἀκατάγνωστος ist in enger Verbindung mit dem Vorangehenden Bezeichnung der Rede, wie sie unter Voraussetzung der ἀφθορία und σεμνότης beschaffen seyn wird: es wird ein λόγος ὑγιής und ἀκατάγνωστος seyn. Ἀκατάγνωστος nur hier, vgl. κατεγνωσμένος Gal. 2, 11. Als Absicht fügt nun der Apostel ähnlich wie V. 5 u. 10 hinzu: damit der Gegner beschämt werde, indem er nichts Schlechtes über uns zu sagen hat. Περὶ ἡμῶν, nicht περὶ ὑμῶν, dürfte wohl nach den kritischen Autoritäten zu lesen seyn; auch paßt besser, daß der Apostel sich hier mit Titus unter Eine Kategorie stellt, da von der διδασκαλία die Rede ist. Schwer zu entscheiden ist, ob mit dem ὁ ἐξ ἐναντίας der christliche oder der heidnische Gegner gemeint ist; denn an einen von beiden hat der Apostel jedenfalls gedacht. Im ersteren Falle vergleicht man (Heydenreich) 1, 9; 2 Tim. 2, 25; im anderen beruft man sich (de Wette) auf die Analogie von V. 5 u. 10; 1 Tim. 5, 14. Mir scheint um des ganzen Zusammenhangs willen, wonach Titus im Gegensatz zu den Verführern lehren und wirken soll (vgl. 2, 1), und wegen περὶ ἡμῶν, die natürlichere Beziehung des ὁ ἐξ ἐναντίας die auf diese Gegner. Wirkt ihnen Titus entgegen, ohne so, wie er hier ermahnt wird, τύπος in seinem ganzen Auftreten zu seyn, so wird er der üblen Nachrede derselben nicht entgehen. Ἐντρέπεσθαι eigentlich in sich gekehrt = beschämt werden, 1 Cor. 4, 14; 2 Theff. 3, 14 u. a. Φαῦλος, vgl. Joh. 3, 20; 5, 29; Jac. 3, 16; Röm. 9, 11.

Vers 9 u. 10. Die durch V. 7 u. 8 unterbrochene Con-

struction wird ohne nähere Andeutung fortgeführt; die Infinitive hängen also von dem παρακάλει V. 6 ab. Hinsichtlich der Sklaven giebt der Apostel auch hier noch besondere Vorschriften, wie Eph. 6, 5 ff.; Col. 3, 22 ff.; 1 Tim. 6, 1 ff.; 1 Cor. 7, 21; vgl. auch 1 Petr. 2, 18. Der Grund dieser wiederholten Ermahnungen liegt nahe genug: in keinem Stande konnte der hohe Begriff christlicher Freiheit und Gleichheit so leicht Mißdeutung erfahren als in diesem, der geradezu ein Widerspruch gegen diese Lehre zu seyn schien. Daher die Emancipationsgedanken 1 Cor. 7, 21, die an allen Stellen wiederkehrende Ermahnung zum ὑποτάσσεσθαι, ὑπακούειν. Und mochte nun der Herr Heide oder Christ seyn, in jedem Falle lag es dem christgewordenen Sklaven nahe, seine Stellung zu vergessen und sich über seinen Herrn erheben oder sich ihm gleichstellen zu wollen. So ist auch an u. St. das ὑποτάσσεσθαι ἰδίοις δεσπόταις das Erste. Ἴδιος δεσπότης wie ἴδιος ἀνήρ 1, 5. Δεσπότης, nicht κύριος, wie 1 Petr. 2, 18. Mehr noch fordert das folgende: ἐν πᾶσιν εὐαρέστους εἶναι: in Allem wohlgefällig zu seyn. Das Wort beim Apostel häufig, Röm. 12, 1. 2; 14, 18 u. a. Es ist damit der Pflichteifer bezeichnet, der noch mehr thut, als gefordert wird, zuvorkommende Dienstfertigkeit, die das Wohlgefallen des Herrn in Allem zu gewinnen sucht. Nicht widersprecherisch (Röm. 10, 21), nicht veruntreuend (eigentlich nichts entfernend für sich, Apgsch. 5, 2. 3), sondern alle gute Treue erzeigend. Zu πίστις vgl. Röm. 3, 3. Ἐνδεικνυμένους — das Wort oft beim Apostel, und zwar nur bei ihm. Ἀγαθήν setzt der Apostel hinzu, im Gegensatz zu einem Dienen, das bloß den guten Schein sucht; vgl. die oben angeführten Stellen Eph. 6, 5 ff.; Col. 3, 22 ff. Auch hier deutet der Apostel wieder mit ἵνα auf die Pflicht der Christen hin, dem Evangelio durch ihren Wandel Zeugniß zu geben. Οὐ γὰρ ἀπὸ δόγματος δόγματα, ἀλλ' ἀπὸ πραγμάτων καὶ βίου τὰ δόγματα κρίνουσιν οἱ Ἕλληνες, bemerkt Chrysostomus. „Damit sie die Lehre unseres Heilandes Gottes (vgl. zu 1, 3) zieren in allen Stücken." Das ἐν πᾶσι entspricht dem πᾶσαν. Eine Zierde der διδασκαλία ist ihr Verhalten: denn es offenbart die Kraft der Gottseligkeit, die in ihr liegt. Τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, als Bezeichnung des Urhebers, benennt zugleich den wesentlichen Inhalt der Lehre und deutet

damit auf den Verpflichtungsgrund solchen Verhaltens hin, was dann im Folgenden weiter erläutert wird. Es ist also kein Grund vorhanden, uns über diese Umschreibung des Evangeliums zu wundern.

Vers 11—14 wird nun diese Erläuterung über den Verpflichtungsgrund solchen Verhaltens gegeben. Die Erscheinung der Gnade hat die Heiligung des Menschen zur Absicht, ist der Zusammenhang. V. 11 ἐπεφάνη γάρ κτλ., γὰρ fassen die Einen als Begründung des Bisherigen von V. 1 an, Andere von V. 9 an. Das Natürlichste scheint mir die Beziehung auf den nächstvorhergehenden Gedanken ἵνα κτλ., in dem bereits die Hinweisung auf den Grund der Verpflichtung, die Lehre durch lauteren Wandel zu zieren, enthalten ist. Die Erläuterung selbst aber wird nicht in specieller Beziehung zu den δοῦλοι, sondern in allgemeiner Form als eine für alle gleiche gegeben, womit dann der Sache nach diese Begründung für alle vorhergehenden Ermahnungen von V. 1 an gilt. — „Denn es erschien die Gnade Gottes, die heilbringende, allen Menschen, uns erziehend u. s. w." Ἐπεφάνη, so noch 3, 4; vgl. Luc. 1, 79 ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει (Jes. 9, 2; 60, 1 ff.); Col. 1, 26. Woher das Bild entnommen ist, zeigt der Gebrauch des Wortes Apgsch. 27, 20. Aehnlich sind Röm. 13, 12; 1 Thess. 5, 5. 8, wo die Zeit der Gnade als ἡμέρα bezeichnet ist. Der Vergleich dieser Stellen lehrt uns zugleich, daß wir die Erscheinung der Gnade Gottes nicht auf die Menschwerdung ausschließlich zu beziehen haben, sondern, wie de Wette, Matthies, auf das ganze Werk der Erlösung, „deren oberste Ursache in der Gnade Gottes liegt." Ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις. Den Artikel hat Tischendorf nach C*** D*** EIK u. A. gegen andere ebenfalls gewichtige Autoritäten mit Recht, wie mir scheint, beibehalten: denn der Nachdruck des Gedankens ruht nicht auf σωτήριος, sondern auf παιδεύουσα, das mit ἐπεφάνη eng zu verbinden ist. Σωτήριος ohne Artikel würde den klaren Zusammenhang trüben. Um so passender ist der Zusatz als appositionelle Bezeichnung der χάρις. Der Apostel redet nicht von der erziehenden Macht der Gnade, ohne den wesentlichen Inhalt derselben, auf welchem diese erziehende Macht beruht, zu benennen. Das ἡ σωτήριος weist auf den σωτήρ V. 10 zurück, sowie der Zusatz πᾶσιν ἀνθρώποις eine Rückbe-

ziehung auf die durch das Vorangehende V. 1 ff. veranschaulichte Allgemeinheit dieser Gnade enthält. Einen Seitenblick des Apostels hier ἐν παρόδῳ auf jüdischen oder gar gnostischen Particularismus anzunehmen, ist grundlos. Hätte der Apostel solche Gegner im Auge, so würde er in ganz anderer Weise dagegen polemisiren. Die Kritik zeigt nur die Unzulänglichkeit ihrer Beweismittel, indem sie ihre Combinationen an Stellen anknüpft, denen eine polemische Tendenz so fern liegt, wie hier unserer Stelle. So urtheilt auch Matthies, S. 132. Ueber die Verbindung von πᾶσιν ἀνθρώποις, ob mit ἐπεφάνη, oder mit σωτήριος, oder mit beiden, sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Contextgemäß ist nur die Verbindung mit σωτήριος: denn mit ἐπεφάνη verbunden steht es ganz zwecklos und hindernd. Denn was hat das πᾶσιν ἀνθρώποις mit παιδεύουσα ἡμᾶς zu schaffen? Zu σωτήριος vgl. Eph. 6, 17.

Die Zucht, welche die erschienene Gnade Gottes übt, beschreibt nun Vers 12: uns erziehend, daß wir, verleugnend das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, züchtig, gerecht und gottselig leben in dieser gegenwärtigen Zeit; V. 13 in Erwartung der seligen Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes. Παιδεύουσα sagt der Apostel: die Gnade übt Zucht; sie kann nicht angenommen werden, ohne daß ihre zuchtübende Macht erfahren wird (vgl. Hebr. 12, 6. 7; 1 Cor. 11, 32). Deren Ziel wird nun sowohl negativ als positiv benannt. Denn ἵνα wird auch hier in seiner Finalbedeutung zu belassen seyn. Die negative Seite als Voraussetzung der positiven giebt ἀρνησάμενοι an. Zu ἀρνεῖσθαι vgl. das zu 1, 16 Bemerkte. Aehnlich ist das θανατοῦν, θανατοῦσθαι des Apostels Röm. 8, 13; 7, 4. Ἀρνεῖσθαι, das Gegentheil von ὁμολογοῦν (1, 16) ist ein Verleugnen durch Gesinnung und That. Für unsere Stelle möchte zunächst Luc. 9, 23; Apok. 2, 13 als analog zu vergleichen seyn; und außerdem 1 Tim. 5, 8; 2 Tim. 3, 5. Τὴν ἀσέβειαν (vgl. zu κατ' εὐσέβειαν 1, 1) Bezeichnung des Zustandes der Unbekehrten nach seinem tiefsten Grunde, der Lossagung von Gott, wozu das Hängen an der Welt und dem, was in der Welt ist, die Kehrseite bildet: die κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι, wie es hier ausgedrückt ist. Κοσμικός kommt außerdem nur noch Hebr. 9, 1 vor, als Be-

zeichnung irdischen Stoffes. Als Erklärung unserer Stelle läßt sich 1 Joh. 2, 15. 16 betrachten: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, wo dann πᾶν τὸ ἐν κόσμῳ als ἐπιθυμία τῆς σαρκός u. s. w. bezeichnet ist. Die ἐπιθυμίαι κοσμικαί sind die auf τὰ ἐν κόσμῳ gerichteten Begierden. Vgl. Gal. 5, 16; Eph. 2, 3. Diesem Zustand des noch nicht im Lichte der Gnade wandelnden Menschen wird nun σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν gegenübergestellt. Σωφρόνως im Gegensatz zu den ἐπιθυμίαι, von denen er vorher beherrscht war; vgl. zu 1, 8. — Mit δικαίως soll überhaupt das rechte, dem Gesetz Gottes gemäße Verhalten bezeichnet seyn; εὐσεβῶς gegenüber der ἀσέβεια das rechte Verhalten nach seinem innersten Grunde, als Gottseligkeit. Es ist der Inbegriff christlicher Sittlichkeit nach seinen Grundbeziehungen dadurch bezeichnet; aber nicht der Umfang derselben nach seinen einzelnen Gebieten abgegrenzt, wie viele Ausleger wollen, welche unter σωφρόνως die Pflichten gegen die eigene Person, unter δικαίως die gegen den Nächsten, unter εὐσεβῶς die gegen Gott verstehen. Σωφρόνως bezieht sich ebenso wenig bloß auf die eigene Person, als δικαίως auf Andere; und mit εὐσεβῶς ist gleichfalls der ganze Umfang des christlichen Lebens bezeichnet. Vgl. Matthies z. d. St. Ἐν τῷ νῦν αἰῶνι setzt der Apostel hinzu, im Gegensatze zu dem Folgenden, das sich auf den αἰὼν μέλλων bezieht; vgl. 1 Cor. 1, 20; 3, 18 19.

Vers 13. Προςδεχόμενοι — wie ἐπ' ἐλπίδι 1, 2 zu dem Vorangehenden eine nähere Bestimmung bildet, so hier προςδεχόμενοι, vgl. auch Phil. 3, 20. 21. Es liegt in dieser Erwartung ein Gegenmittel gegen die κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι, und ein Antrieb, in dem gegenwärtigen Zeitlauf dieser Erwartung gemäß zu leben. Προςδέχεσθαι wie auch sonst in der Bedeutung: erwarten, Luc. 2, 25. 38; Marc. 15, 43. Den Gegenstand dieser Erwartung bezeichnet der Apostel mit μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν κτλ. Es ist demnach ἐλπίς in gegenständlichem Sinne zu nehmen (wie Röm. 8, 24; Col. 1, 5) und mit dem folgenden Genitiv τῆς δόξης zu verbinden. Ebenso προςδοκάω mit ἐλπίς verbunden bei den LXX Hiob. 2, 9. Μακαρίαν (auch sonst ist der Ausdruck bei dem Apostel zu finden Röm. 4, 7. 8; 1 Cor. 7, 40) nennt der Apostel diese Hoffnung: denn sie bringt ja die erwartete Seligkeit. Was er unter der

ἐλπίς verstehe, in deren Erwartung wir leben sollen, sagt uns der erklärende Zusatz καὶ ἐπιφάνειαν. Zu diesem Ausdruck vgl. V. 11 zu ἐπεφάνη. So haben wir eine doppelte ἐπιφάνεια, eine ἐπιφάνεια χάριτος als Grund und Quell alles neuen Lebens, eine andere, die ἐπιφάνεια δόξης, als Ziel desselben. — „Ἐπιφάνεια statt παρουσία 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1. 8; Tit. 2, 13" hat de Wette in seinen kritischen Index S. 116 eingetragen. Aber lesen wir denn nicht auch 2 Theff. 2, 8 τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας, woraus beides klar wird, daß ἐπιφάνεια sich noch von παρουσία unterscheidet, indem es sich auf die Sichtbarkeit der Parusie bezieht, und daß es sich beim Apostel auch sonst hinsichtlich der Parusie gebraucht findet? Was die folgenden Worte τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ anlangt, so ist die Frage die, ob τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Prädikate Einer Person, nehmlich Jesu Christi, sind, oder ob zwei verschiedene Subjekte bezeichnet seyn wollen: Gott (der Vater) und Jesus Christus. Für das Erstere, daß nur Ein Subjekt benannt seyn wolle, haben die meisten Kirchenväter und viele Neuere, so Mack, Matthies, Usteri, entschieden; jedoch hat auch die andere Ansicht bereits unter den Kirchenvätern Vertreter, so Ambrosius; und Grotius, Wetstein, Heinrichs, de Wette, Winer sind ihr beigetreten, während Andere zweifelhaft sind. Olshausen hat sich für das Erstere, die Beziehung der beiden Prädikate auf Christum, erklärt. Daß auf grammatischem Wege die Frage nicht zur Entscheidung gelangen könne, hat Winer (§. 18, 5. Anm. S. 148) gezeigt. Man hat zwar behauptet, der Artikel müsse vor σωτῆρος ἡμῶν wiederholt seyn, wenn hiermit ein neues Subjekt bezeichnet würde; wogegen aber mit Recht erinnert worden ist, daß σωτῆρος, weil durch den Genitiv ἡμῶν bestimmt, des Artikels nicht bedürfe, und daß sich in ganz ähnlichen Fällen, wie hier, das Fehlen desselben nachweisen lasse, 2 Theff. 1, 12; 2 Petr. 1, 1; Jud. 4. Diese Stellen beweisen auch, daß, im Falle σωτῆρος ἡμῶν auf ein zweites Subjekt gehe, die Voranstellung von Ἰησοῦ Χριστοῦ keineswegs nothwendig sey. Aber auch aus dem Contexte einen entscheidenden Grund für die eine oder die andere Ansicht zu gewinnen, ist schwierig. Denn was man gegen die Einheit des Subjekts bemerkt hat, daß Christus wegen V. 14 nicht μέγας

ϑεός genannt seyn könne, so genügt zur Entkräftung, was schon Heydenreich bemerkt, daß Christus ja auch als σωτήρ dargestellt sey, und in dieser Beziehung das ἔδωκεν ἑαυτόν V. 14 von ihm prädicirt werden konnte. Ebenso wenig Gewicht hat der Einwand, daß, wenn Christus Subjekt beider Prädikate wäre, σωτῆρος nach der sonstigen Art des Apostels vor μεγ. ϑεοῦ gestellt seyn müßte; wogegen gleichfalls Heydenreich schon das Nöthige erinnert hat. Dagegen möchte aber auch was man andererseits gegen die Beziehung von μεγ. ϑεοῦ auf Gott den Vater vorbringt, daß ja nicht die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes, sondern Jesu Christi der Gegenstand der Hoffnung für den Tag der Parusie sey, soweit damit die Möglichkeit dieser Beziehung an sich geleugnet wird, von keinem Gewicht seyn: denn mit Recht weisen die Vertheidiger dieser Ansicht, wie de Wette, darauf hin, daß nach Stellen, wie Matth. 16, 27; Marc. 8, 38, „Christus in der Herrlichkeit, d. h. Majestät und Allmacht des Vaters, und zugleich in seiner eigenen Herrlichkeit (Matth. 25, 31) erscheint," und demnach seine Erscheinung zugleich als die der Herrlichkeit Gottes und seiner eigenen bezeichnet werden kann. Allein wenn hierbei auch soviel zugegeben werden muß, daß die Herrlichkeit, in der Christus erscheint, als δόξα τοῦ ϑεοῦ bezeichnet werden kann, so bleibt doch die gleiche Verbindung, in welche Gott wie Christus zu dieser δόξα der einstigen Erscheinung gestellt ist, immer auffallend. In Wirklichkeit ist es doch Christus selbst, der dann ἐν δόξῃ τοῦ πατρός erscheinen wird, aber nicht Gott selbst; und ganz verschiedenartige Relationen der δόξα wären demnach mit dem Genitivus an u. St. bezeichnet. Auch Matthies hat darauf hingedeutet (S. 139), indem er bemerkt: wenn mit ἐπιφάνεια beide Subjekte verbunden werden sollten, so müßte es grammatisch-logisch richtig entweder statt καὶ σωτῆρος ἡμῶν heißen: ἐν σωτῆρι ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, oder: τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ μεγάλου ϑεοῦ. Die dagegen vorgeschlagene Ausflucht, bemerkt er weiter mit Recht, unter ἐπιφ. τῆς δόξης diejenige Offenbarung der Herrlichkeit zu verstehen, welche den Christen dereinst zu Theil werden solle, ist zu sehr eine Verkennung des Begriffs ἐπιφάνεια und eine Entfremdung von dem objektiven Sachsinne, als daß man beistimmen könnte. Aber gewichtiger noch als dieß Bedenken möchte das

andere aus der sonstigen Darstellungsweise des Apostels entnommene seyn, daß doch sonst allenthalben, wenn von dieser Hoffnung die Rede ist, der Blick auf Jesum gerichtet wird, ἐπιφάνεια, wie auch παρουσία, nie vom Vater, sondern nur vom Sohne gebraucht wird, auch in den Pastoralbriefen 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1. 8. Diesen Umstand allein schon findet Olshausen entscheidend. Es kommt aber noch in Betracht, wie nahe es dem Apostel liegen mußte, wenn er entgegen der stehenden Ausdrucksweise hier zwei Subjekte benennen wollte, diese Zweiheit deutlich hervortreten zu lassen, während der Ausdruck, den er gebraucht, sich immer am natürlichsten von Einem Subjekte verstehen läßt; daß ferner aus dem Contexte sich gar kein Grund aufzeigen läßt, warum hier gerade in Beziehung auf die ἐπιφάνεια außer Christus auch θεός genannt seyn sollte; daß in dem folgenden Relativsatz sich gar keine Rückbeziehung auf das in dieser Verbindung so auffallende μεγ. θεοῦ findet; endlich auch, daß das Epitheton μεγάλου sonst nie in Beziehung auf Gott (den Vater) gebraucht wird, und man sich das Hinzutreten desselben zu θεός viel leichter erklären kann, wenn Christus der mit θεός Bezeichnete ist („auch bedurfte Gott der Vater nicht erst des erhebenden und preisenden Epithetons μέγας, vielmehr deutet dieses auf Christum," Usteri, paul. Lehrb. 5. Aufl. S. 326; und Olshausen verweist auf 1 Joh. 5, 20: ὁ ἀληθινὸς θεός). Das Natürlichere wird demnach immer bleiben, μεγάλου θεοῦ von Christus zu verstehen. Daß in dem paulinischen Lehrsystem keine Gründe liegen, die dieser Ansicht entgegenstehen, darüber verweise ich auf Usteri a. a. O. S. 324 ff. und Olshausen zu Röm. 9, 5. — Der Ausdruck μεγάλου θεοῦ, nie im N. T., oft dagegen im A. T., vgl. 5 Mos. 7, 21; 10, 17 u. a., ist durch den Context, der auf die Herrlichkeit seiner Erscheinung hinweist, ebenso gerechtfertigt, als ἀληθινός 1 Joh. 5, 20. Zu δόξης bemerkt Calvin treffend: gloriam Dei interpretor non tantum, qua in se ipse gloriosus erit, sed qua tunc se quoquoversus diffundet, ut omnes suos electos ejus faciat participes.

Vers 14 u. 15. „Der sich selbst für uns gegeben hat, damit er uns loskaufte von aller Ungerechtigkeit und uns sich reinigte zum eigenthümlichen Volk, fleißig in guten Werken. Solches rede und ermahne und weise zurecht mit aller Anbefehlung.

Keiner müsse dich verachten!" — Ueber die Anknüpfung des Relativsatzes bemerkt de Wette treffend, es werde das schon oben mit ἡ χάρις ἡ σωτήριος angedeutete Erlösungswerk Christi, worin jenes Moment des παιδεύειν liegt, nachträglich in Erinnerung gebracht. Ja gerade dieses erziehende Moment der rettenden Gnade ist es, was hier hervorgehoben und erläutert werden soll. Gegeben hat er sich — ἔδωκεν emphatisch, Olshausen — nemlich in den Tod der Erlösung; vgl. Gal. 1, 4; 2, 20; Eph. 5, 2; 5, 25 u. a., wo διδόναι und παραδιδόναι ebenso vorkommt. Damit er uns loskaufte, vgl. Matth. 20, 28; Marc. 10, 45: δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον und den Comm. zu d. St. und 1 Tim. 2, 6; λυτροῦσθαι wie hier 1 Petr. 1, 18; Luc. 24, 21. Wovon er uns losgekauft hat, ist die ἀνομία (vgl. V. 12 ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν), in deren Knechtschaft der Mensch dahin gegeben war Röm. 1, 24. Warum hier der Zustand, aus dem wir erlöset sind, mit ἀνομία gerade bezeichnet ist, lehrt der Zusammenhang: dem rechten christlichen Wandel steht die sittliche Knechtschaft, die Knechtschaft der ἀνομία, gegenüber. Der ganze Ausdruck der Stelle erklärt sich aber erst dann vollkommen, wenn man erwägt, welche reale Gewalt sich dem Apostel hinter der ἀνομία verbirgt. Ἀνομία Bezeichnung des Wesens der Sünde; vgl. 1 Joh. 3, 4: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. — Und damit er uns sich reinigte zu einem λαὸν περιούσιον. Zu καθαρίσῃ 1 Cor. 7, 1; Eph. 5, 26; Hebr. 9, 14. Beides, λυτροῦσθαι wie καθαρίζειν, als bleibende Wirkung seiner Dahingabe in den Tod, entsprechend dem obigen παιδεύουσα. Vgl. über den Gedanken den Comm. zu Röm. 3, 21. 25. Λαὸν περιούσιον werden wir als Accus. des Prädikats zu nehmen haben: damit er uns sich heiligte zu ꝛc. Περιούσιος nur hier; ähnlich 1 Petr. 2, 9: λαὸν εἰς περιποίησιν, entsprechend dem alttestamentlichen עַם סְגֻלָּה, wofür die LXX den Ausdruck gebrauchen. Ueber die Ableitung und Bedeutung Winer §. 16, 3. S. 108, wie ἐπιούσιος von ἐπιοῦσα, so περιούσιος von περιοῦσα gebildet. Nicht bloß und schlechthin proprius, wie Winer bemerkt. Richtig Wahl und de Wette: peculiaris = eigenthümlich; Theodoret: οἰκεῖος, worin der Nebenbegriff des Abgesondert-Gott-Geweiht-Seyns liegt. Vgl. Harleß zu Eph. 1, 14. — Fleißig in guten Werken. Ζηλωτής ganz wie hier

1 Cor. 14, 12. Außerdem oft in der Verbindung mit νόμου, Gal. 1, 14; Apgsch. 21, 20 u. a. So auch ζηλόω wie hier nur beim Apostel, 1 Cor. 13, 21 u. a. Ueber καλῶν ἔργων vgl. zu 2, 7. Wenn de Wette bemerkt, auch hier sey nicht von Versöhnung, sondern nur von sittlicher Reinigung die Rede, so ist nur soviel daran richtig, daß hier die Versöhnung von Seite ihrer sittlichen Wirkung dargestellt wird. Denn wie kann man denn ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, worin der Grund aller sittlichen Erneuerung liegt, anders verstehen als von dem Versöhnungstode? — V. 15 auf V. 1 zurückweisend, zeigt deutlich, daß der Apostel mit diesem Vers abschließt, um zu etwas Neuem sofort überzugehen. Aber nicht bloß λάλει (V. 1), sondern auch παρακάλει (V. 6) und ἔλεγχε ermahnt der Apostel; in jeglicher Form, der des einfachen Vorhaltens, der Ermahnung, der strafenden Zurechtweisung, soll Titus auf diese sittliche Erneuerung (V. 14) hinarbeiten. Ταῦτα wird mit de Wette zunächst nur mit λάλει zu verbinden seyn. Μετὰ πάσης ἐπιταγῆς. Entsprechend ist 1, 13 ἀποτόμως; eigentlich: mit jeglicher Anbefehlung, mit aller Autorität seines Amtes. Chrysostomus: καὶ μετὰ αὐθεντίας καὶ μετὰ ἐξουσίας πολλῆς. Das Wort ἐπιταγή außer in den Pastoralbriefen nur noch bei Paulus im Römerbrief und in den Corintherbriefen. — Sehr natürlich reiht sich nun an das μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, das dem Titus ein kraftvolles, entschiedenes Auftreten zur Pflicht macht, das μηδείς σου περιφρονείτω: keiner müsse dich verachten. Calvin und Viele mit ihm meinen: populum magis quam Titum compellat. Eine ganz ungegründete Ansicht, die sonst im Briefe, wie schon bemerkt, nichts für sich hat, und auch hier unnöthig ist. Auch Olshausen hat die Worte so gefaßt. Das Richtige hat de Wette: rede so, daß du dir Achtung verschaffest, wie 1 Tim. 4, 12, wo der Gegensatz ἀλλὰ τύπος γίνου das Richtige nicht verkennen läßt. Περιφρονεῖν: über einen hinaussehen = verachten, nur hier; sonst καταφρονεῖν.

Zum Schlusse dieses Abschnittes richten wir noch den Blick auf das kritische Urtheil über denselben bei de Wette. Er verkennt die Klarheit und gute Ordnung des Abschnittes keineswegs; aber er behauptet, daß auch in diesem Abschnitte sich nichts finde, was zu einer treffenden Widerlegung der Gegner

sich eignete. Allein zur Widerlegung der Gegner ist ja der Abschnitt auch nicht geschrieben, sondern dem Titus zu sagen, worauf er dringen soll, nehmlich auf Bethätigung des Glaubens im Wandel, auf ein praktisches Christenthum; und in dieser Absicht wird ihm vorgehalten, wozu er nach dem Unterschied von Geschlecht, Alter und Stand mit Rücksicht auf die herrschenden Fehler ermahnen solle. De Wette findet aber weiter auch die hier gegebenen Sittenregeln oberflächlich, principlos, allbekannt und die Erinnerung an den sittlichen Geist des Evangeliums 2, 11 ff. wie das Vorangehende so allgemein und beziehungslos, als wenn die Creter noch nichts von dem praktischen Christenthume vernommen hätten. Uebrigens sollen die allbekannten Sittenregeln und praktischen Wahrheiten für einen Apostelgehülfen insonderheit unpassend seyn. — Allen diesen kritischen Ausstellungen gegenüber ist es einfach hinreichend, auf den wahren Stand der Sache hinzuweisen. Kap. 1 des Briefes hat uns gelehrt, daß die Creter zwar nicht vom Glauben abgefallen, keiner principiell dem rechten Glauben zuwiderlaufenden Irrlehre zugethan sind, aber daß ihr Christenthum krank und siech ist, weil bei ihnen ein thörichtes, unnützes Treiben, eine Beschäftigung mit Dingen eingerissen ist, die nichts mit dem Kern der Heilslehre zu schaffen haben, und die darum auch keine sittliche Frucht des Wandels schaffen. Gegenüber diesen Verirrungen — was kann der Apostel Anderes thun, als den Titus darauf hinweisen, daß er auf den rechten sittlichen Wandel, auf die Früchte der Wahrheit zur Gottseligkeit bei Alt und Jung dringen soll? Wie ein gottseliges Alter an Mann und Weib sich darstelle, wie die Jüngeren durch ihren Wandel das Evangelium zieren sollen, und wie namentlich auch im Stande der Sklaven sich ächter Christensinn bewähre, das stellt er einfach und schlicht für den Titus in einer Reihe von Prädikaten hin, und Niemand wird wohl behaupten können, daß diese Prädikate irgendwie unpassend wären, daß sie nicht eben das träfen, was unter den verschiedenen namhaft gemachten Lebensverhältnissen Noth thut. (Vgl. Schleiermacher S. 195.) Anders würde freilich der Apostel die Ermahnung gehalten haben, wenn er direkt an die Gemeinde geschrieben hätte. Nicht als ob er da Ursache gehabt hätte, weniger Bekanntes zu sagen. Wir können das recht deutlich an dem Passus erkennen,

der von den Sklaven handelt, wofür wir, wie oben angeführt, mehrere Parallelen in den übrigen Briefen des Apostels haben. Ist, was er Col. 3, 22 ff.; Eph. 6, 5 ff. den Sklaven vorhält, der Sache nach etwas Anderes als an unserer Stelle? Das ὑποτάσσεσθαι ist allerdings dort der rechten Weise nach näher erläutert; die Ermahnung mehr motivirt nach ihren einzelnen Beziehungen; aber sollen wir denn verlangen, daß der Apostel an Titus ebenso schreibt, als wenn er unmittelbar zu den Sklaven redet? Ist's nicht genug, wenn er ihm die einzelnen Eigenschaften nennt, auf die er Gewicht legen soll? Gerade diese Verschiedenheit ist eine Empfehlung unseres Briefes, da sich in ihr die Verschiedenheit der Umstände klar abspiegelt. Ein Nachahmer würde sich aller Wahrscheinlichkeit nach näher an die Originale gehalten haben. So wird uns also der Vorwurf der Oberflächlichkeit so lange nicht kümmern, bis nachgewiesen ist, daß die hier gegebenen Sittenregeln das Wesen der Sache nicht treffen: denn daß die gegebenen Vorschriften nicht in der Weise auf eine nähere Erörterung und Motivirung eingehen, wie Col. 3, 22 ff. und anderwärts, wo der Apostel sich direkt an die zu Ermahnenden wendet, ist nicht ein Zeichen von Oberflächlichkeit, sondern deutet auf die Verschiedenheit der Umstände hin. Daß es allbekannte Dinge sind, versteht sich unter den richtigen Voraussetzungen von selbst. Denn wozu anders können die, welche vom rechten sittlichen Streben abgekommen sind, anders ermahnt werden als zur rechten Sittlichkeit? Und die Ermahnung dazu kann nichts Neues sagen, sondern das Alte und Längstbekannte zur Beherzigung vorhalten wollen. Und wollte demnach der Apostel dem Titus nicht überhaupt schreiben, er solle auf sittlichen Wandel sehen, sondern ihm auch Anweisung, worauf er im Einzelnen sein Augenmerk richten solle, geben, so konnte er auch ihm gegenüber nur das sagen, was er in Wirklichkeit sagt, wenn das eben dasjenige ist, was Noth that. Principlos endlich sollen diese Vorschriften seyn. Aber welch anderes Princip sollten und könnten sie denn haben als das V. 11 ff. angegebene: die Hinweisung darauf, wie in Christi Dahingabe unsere sittliche Erneuerung begründet und uns als den Seinigen zur Pflicht gemacht ist? Mit Liebe verweilt des Apostels Sinn und Gemüth bei dieser Betrachtung; soviel ist richtig; aber darum

ist die Stelle noch kein Gemeinplatz, sondern in der ganzen Haltung eng dem Vorangehenden angepaßt. Wollte man aber sagen, Titus wußte das bereits, und war nicht Noth, es zu schreiben, so möchte ich wissen, wie viel man aus den übrigen Briefen des Apostels nach diesem Kanon streichen könnte. Ist es denn Phil. 3, 20. 21; 2 Cor. 5, 18—21; 1 Petr. 1, 18 ff. anders als hier?

B. Was Titus lehren soll in Beziehung auf das rechte Verhalten des Christen gegenüber der Welt, nebst einem Wort der Ermahnung an Titus über seine Stellung zu den herrschenden Verkehrtheiten. (Kap. 3, 1—11.)

Nachdem der Apostel Kap. 2 dargelegt hat, welch ein Verhalten den Gliedern einer christlichen Gemeinde je nach Geschlecht, Alter und Stand gezieme, hebt er nun eine neue Reihe von Ermahnungen an, die sich auf das Verhalten des Christen überhaupt zur Obrigkeit und zu Nichtchristen im Allgemeinen beziehen, V. 1 u. 2. Um zu zeigen, wie wenig sie Ursache haben, sich zu überheben, erinnert er an ihren vorchristlichen Zustand, und wie es nicht ihr Verdienst, sondern lediglich Gottes Erbarmen sey, daß es besser mit ihnen geworden ist, V. 3—7. Dieß solle Titus ihnen recht nachdrücklich vorhalten und darauf dringen, daß sie nun auch würdig des Evangeliums wandeln; hingegen mit jenem thörichten nutzlosen Geschwätze solle er sich nicht befassen, V. 8 u. 9. Einen häretischen Menschen soll er nach wiederholter Vermahnung meiden und ihn seinem selbst erwählten Schicksale überlassen, V. 10 u. 11.

Vers 1. Erinnere sie, schreibt der Apostel weiter, Obrigkeiten und Gewalten unterthan zu seyn, zu gehorchen, zu jedem guten Werk bereit zu seyn. Ὑπομίμνησκε, noch 2 Tim. 2, 14, aber außerdem noch an fünf Stellen des N. T., hat man auch in den index prohibitorum aufgenommen. Welch passenderes Wort hätte der Apostel wählen können, da es sich darum handelt, sie an etwas aufs Neue zu erinnern, das sie wissen sollen, aber vergessen zu haben scheinen. Konnte der Apostel, der ἀναμιμνήσκω 1 Cor. 4, 17; 2 Cor. 7, 15 gebraucht, nicht auch ὑπομιμνήσκειν schreiben? Vgl. auch Böttger a. a. O. S. 4,

der richtig bemerkt, daß ὑπομιμνήσκειν im Sinne der Pastoralbriefe Geschäft der Lehrer ist und in transitiver Bedeutung als Vorschrift, wie hier, nur in Beziehung auf Lehrer gebraucht werden konnte. Wie leicht der Gegensatz des Christenthums zum Heidenthum zu einer falschen Ansicht über die Stellung des Christen zur heidnischen Obrigkeit führen konnte, zeigen uns Röm. 13, 1 ff.; 1 Petr. 2, 13 ff., in denen hervorgehoben wird, wie es der Gehorsam gegen Gott verlange, sich solcher ἀνθρωπίνῃ κτίσει zu unterwerfen. Vgl. auch 1 Tim. 2, 1 ff. Kommt noch dazu, daß ein Volk, wie das auf Creta (vgl. Hug, Einl. II. S. 299), von Natur schon einen rebellischen Charakter hatte, den auch die Juden jener Zeit theilten, deren Viele in Creta lebten, so hat man wohl nicht einmal nöthig, wie Olshausen will, noch anzunehmen, daß Irrlehrer eine falsche Ansicht über die christliche Freiheit verbreiteten, um des Apostels Ermahnung erklärlich zu finden. Ἀρχαί und ἐξουσίαι hier verbunden wie Luc. 12, 11; der Unterschied wie zwischen Obrigkeiten und Gewalten. Πειθαρχεῖν wird man als grammatisch selbständig mit de Wette zu nehmen haben. Ὑποτάσσεσθαι bezeichnet die richtige Stellung, jenes die daraus hervorgehende Pflicht des Gehorsams. Und zwar willigen Gehorsam fordert der Apostel: πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι. Die Worte stehen noch in derselben Beziehung, zur Obrigkeit. Daß diese ἔργα ἀγαθά wolle, ist die natürliche Voraussetzung, vgl. Röm. 13, 3; 1 Petr. 2, 14 f. Der Gedanke, daß man nicht zum Bösen gehorsam seyn dürfe, ist also nicht intendirt und liegt vom Context ab; vgl. Matthies.

Mit Vers 2 geht der Apostel auf das rechte Verhalten gegen Nichtchristen überhaupt über, wie das neu eintretende Object μηδένα zeigt. „Niemanden zu lästern, nicht streitsüchtig zu seyn, gelind, alle (mögliche) Sanftmuth beweisend gegen alle Menschen.“ Die Beziehung auf Nichtchristen überhaupt springt, wie auch de Wette anmerkt, namentlich bei den letzten Worten in die Augen. Βλασφημεῖν (eigentlich βλάπτειν τὴν φήμην τινός, Wahl) nach Theodoret: μηδένα ἀγορεύειν κακῶς. Olshausen will es auf die Obrigkeit beziehen; wogegen μηδένα. Auch sonst beim Apostel vorkommend, Röm. 3, 8; 14, 16; 1 Cor. 4, 13 u. a. Ἄμαχος nur noch 1 Tim. 3, 3. Ἐπιεικεῖς vgl. zu Phil. 4, 5, von εἰκός abgeleitet, nachgiebig, gelinde,

mild. Zu πραότης 2 Cor. 10, 1, wie hier in Verbindung mit ἐπιεικεία 1 Cor. 4, 21, als Gegensatz zur Strenge = Sanftmuth = mansuetudo erga alios, vgl. Winer zu Gal. 5, 22; Harleß zu Eph. 4, 2; Tholuck zur Bergpr. S. 82 f. Πρὸς πάντας ἀνθρώπους — nicht bloß die Universalität der Gnade heben die Briefe hervor, woran die Kritik sich hält, sondern auch das rechte Verhalten des Christen zu allen Menschen; vgl. 1 Tim. 2, 1 f. Zu ἐνδεικνυμένους vgl. Kap. 2, 10.

Vers 3. Es folgt nun als Begründung dieses hier geforderten Verhaltens gegenüber den Nichtchristen eine Hinweisung darauf, daß auch der Christ vordem in demselben Zustand ungöttlichen Wesens, wie dermalen noch die Nichtchristen, gewesen ist, und seine Rettung aus demselben nicht einem eigenen Verdienste zuzuschreiben habe. Diese Begründung läßt deutlich erkennen, daß die Cretensischen Christen in ihrem Christenthum einen Grund zu finden glaubten, auf Nichtchristen herabzusehen, und gegen sie keine Schuld der Liebe zu haben meinten. Mit der Veräußerlichung des Christenthums zu einer Sache des bloßen Wissens geht ganz natürlich der falsche Dünkel Hand in Hand, als ob man, weil im Besitze der Wahrheit, sofort persönlich über dem Andern stehe. — „Denn einst waren auch wir unverständig, ungehorsam, verirrt, fröhnend mancherlei Begierden und Lüsten, in Bosheit und Neid dahinlebend, verabscheuungswürdig, hassend einander." So hält ihnen der Apostel ihren ehemaligen Zustand vor Augen. In ihrer lieblosen Verachtung des Nächsten scheinen sie das ganz vergessen zu haben, daß es ihre eigene frühere Gestalt ist, die sie an den Nichtchristen finden, und um deren willen sie diese verachten. Chrysostomus: οὐκοῦν μηδενὶ ὀνειδίσῃς, φησί· τοιοῦτος γὰρ ἦς καὶ σύ. In der Aufeinanderfolge giebt sich der Fortschritt von dem, was Grund ist, zur Aeußerung und deren Folgen zu erkennen. Ἦμεν mit Nachdruck voran: wir waren ποτέ; der Gegensatz dazu V. 4: ὅτε δέ. Wir haben hier den bekannten paulinischen Gegensatz des ποτέ und νῦν, vgl. Röm. 11, 30; Eph. 2, 2. 11. 13; 5, 8; Col. 1, 21; 3, 7. 8: die beiden Angeln des paulinischen Systems. Zum Ganzen unserer Stelle ist namentlich die angezogene Stelle des Epheserbriefes zu vergleichen. Καὶ ἡμεῖς = auch wir, wie die Vorhergenannten es jetzt noch sind. Dieß καί zeigt deutlich,

worauf es dem Apostel bei der Vorführung des frühern Zustandes ankommt: nehmlich zu zeigen, wie wenig der Christ Grund hat, auf Andere herabzusehen, die noch nicht zum Besitze des Heilsgutes gelangt sind. Ueber die Beziehung von ἡμεῖς hat man gestritten. Das Richtige lehrt der Zusammenhang, wonach es sich hier nur um den Unterschied von Christen und Nichtchristen überhaupt handelt. Anders ist es Eph. 2, 3, wo der Gegensatz von Juden und Heiden indicirt ist. Sich also sammt Allen, die jetzt bekehrt sind, zunächst mit Beziehung auf die Creter, meint der Apostel, vgl. 2, 11. Dagegen kann Eph. 2, 3 lehren, wie wenig der Apostel Bedenken trägt, was er hier V. 3 sagt, auch von dem ehemaligen Zustand der bekehrten Juden, nicht bloß von dem der Heidenchristen, auszusagen. Ἀνόητοι Bezeichnung des Zustandes des Menschen ohne die rechte Gotteserkenntniß = ἄγνοια Eph. 4, 18, der Folge eigener Schuld ist, Röm. 1, 18 ff. Das Wort auch sonst beim Apostel, Röm. 1, 14; Gal. 3, 1. 3. Ἀπειθεῖς ungehorsame, hier in der allgemeinen Schilderung natürlich nicht, wie Heydenreich will, der Obrigkeit, sondern Gott gegenüber, vgl. 1, 16 und Röm. 11, 30; Eph. 2, 2; Col. 3, 6. Aehnlich wie hier ist Eph. 4, 18 neben der ἄγνοια, der Verfinsterung des Verstandes, die πώρωσις τῆς καρδίας genannt. Πλανώμενοι sc. ἀπὸ τῆς ἀληθείας, wobei die ἀλήθεια nicht als abstrakte Wahrheit, sondern zugleich als Inbegriff des sittlich Guten gedacht ist; daher πλανώμενοι nicht dasselbe wie ἀνόητοι, sondern Folge der beiden ersten Prädikate ist, und dieselbe Bedeutung hat wie πλάνη Eph. 4, 14; Röm. 1, 27. Vgl. Harleß zur ersteren Stelle. Aehnlich ist der Gedanke Eph. 4, 18: ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν . . . διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας. Speciell zu vgl. wäre Jac. 5, 19. 20; Hebr. 5, 2. Die weiteren Folgen dieses Zustandes beschreiben nun die folgenden Prädikate δουλεύοντες ἐπιθυμίαις κτλ., vgl. Eph. 2, 3; zu δουλεύειν insbesondere Röm. 6, 6. Es bezeichnet das Wort die Gewalt, welche die Sünde über den Menschen gewinnt, wonach sie ihn zum Sklaven macht. Zu ἡδοναί bemerkt de Wette: nicht paulinisch, was in so weit richtig ist, als sich das Wort zufällig in den anderen Briefen nicht findet, wie denn jeder Brief des Apostels solche nicht paulinische Wörter enthält. Vgl. Luc. 8, 14; Jac. 4, 1. 3; 2 Petr.

2, 13. Es sind die voluptates carnis. Ebenso gut hätte er bei ποικίλαις anmerken können: nicht paulinisch; denn es findet sich nur im Hebräerbrief. Ἐν κακίᾳ καὶ φθόνῳ διάγοντες. Was unter κακία zu verstehen ist, lehrt die Verbindung mit φθόνος; es ist dasselbe, wie Eph. 4, 31, wo vorher einzelne Stücke derselben genannt werden, und Col. 3, 8 = malignitas. Significat hoc verbo animi pravitatem, quae humanitati et aequitati est opposita, et malignitas vulgo nuncupatur. Calvin s. bei Harleß zu Eph. 4, 31. Διάγοντες = dahinlebend, nur noch 1 Tim. 2, 2, mit βίον verbunden. Die beiden letzten Prädikate στυγητοί, μισοῦντες ἀλλήλους gehören als Gegensätze zusammen und bezeichnen die aus dem unmittelbar vorher Genannten hervorgehende Folge: verabscheut, hassend einander, von dem gegenseitigen Verhalten zu verstehen, Röm. 1, 29; Gal. 5, 15. Unpassend war es auch hier, an das Verhältniß von Juden und Heiden zu denken, woran hier nichts erinnert. So einst (ποτέ).

Vers 4–7. Dem stellt er nun sofort V. 4 ein ὅτε δέ gegenüber, aber nicht um eine Beschreibung des mit dem ὅτε eingetretenen neuen Zustandes im Gegensatz zum vorigen zu geben, sondern um dem Zusammenhang gemäß zu zeigen, wie wenig sie, die Creter, für ihre Person Ursache hätten, sich zu überheben. Die χρηστότης und φιλανθρωπία Gottes hat sie gerettet, nicht in Folge ihres eigenen Verdienstes, sondern lediglich vermöge seines Erbarmens durch die Heilsthat und Wirkung der Taufe. Beachtet man den Zusammenhang recht, so fallen auch hier die Einwendungen, die man gemacht hat, von selbst. Es erklärt sich dann von selbst, warum hier die χρηστότης und φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος θεοῦ in dem Heilswerke so nachdrücklich hervorgehoben wird, ohne daß man Marcion's lieben Gott zu Hülfe zu nehmen braucht. Es erklärt sich weiter die Exception: οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς; und unerklärlich scheint nur, daß ein Exeget wie de Wette daran Anstoß nehmen konnte. Es erklärt sich endlich, warum gerade die Heilsthat der Taufe hervorgehoben ist. — Als aber, sagt der Apostel, die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandes Gottes erschien, rettete er uns nicht wegen der Werke in Gerechtigkeit, die wir gethan hatten, sondern vermöge seines Erbarmens durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Gei-

stes, welchen er auf uns reichlich ausgegossen hat durch Jesum Christum, unseren Heiland, damit wir gerechtfertigt durch seine Gnade Erben würden der Hoffnung nach des ewigen Lebens.

Vers 4. Unrichtig, wie aus dem oben angegebenen Zusammenhang erhellt, Heydenreich, indem er hier zur Bezeichnung des Gedankenfortschrittes bemerkt: „Nun aber verpflichtet uns die uns durch Christum erzeigte göttliche Gnade, andere und würdigere Gesinnungen anzunehmen." Als ob wir zu 2, 11 zurückversetzt wären! Der Apostel will nur zeigen, wie wenig der Christ gegen den Nichtchristen stolz thun darf: er war vormals nicht besser und ist nicht durch sein Verdienst besser geworden. — Was die Construktion anlangt, so kann bei richtiger Beachtung des Zusammenhanges, bei dem es auf die mit den Einzelnen vorgegangene Aenderung, nicht auf das Eintreten der Heilszeit im Ganzen abgesehen ist, gar keine Frage seyn, daß der Nachsatz bereits mit οὐκ ἐξ ἔργων beginnt. Es ist daher überflüssig mit Matthies auf Gründe des paulinischen Lehrsystems zu recurriren. Ὅτε δέ — θεοῦ, der Vordersatz, will nur die nothwendige Voraussetzung des ἔσωσε bezeichnen. Es muß das Heil erst da seyn, ehe die Einzelnen in den Besitz eintreten können. Daß χρηστότης καὶ φιλανθρωπία den gewöhnlich an dieser Stelle gebrauchten Begriff der χάρις vertreten, ist richtig. Es ist hier im Wesentlichen dasselbe gesagt, wie 2, 11 mit ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος. Man erkennt aber auch leicht, warum sich der Apostel hier anders ausdrückt. Seine Absicht ist zu zeigen, wie wenig von eigenem Verdienst des Christen gegenüber dem Nichtchristen die Rede seyn kann; darum hier schon, deutlicher noch im gleich Folgenden, die Hervorhebung der göttlichen Güte und Freundlichkeit, in der allein der Grund der Erscheinung des Heils im Ganzen liegt, wie für den Einzelnen, der daran Theil nimmt, in dem rettenden Erbarmen Gottes. Den durchaus paulinischen Gebrauch von χρηστότης hat de Wette selbst nachgewiesen, indem er auf Röm. 11, 22; Eph. 2, 7 verweist, wo das Wort in derselben Beziehung vorkommt. Ueber das Verhältniß der χρηστότης zur χάρις giebt uns die letztere Stelle Auskunft, sofern da die χρηστότης als Erweis der χάρις aufgeführt wird. Vgl. Harleß zu d. St. Dasselbe gilt von der φιλανθρωπία. Als Huld und Menschenfreundlichkeit

offenbart sich die göttliche χάρις. Die Ausdrücke sind insofern auch hier besonders passend, als so eben V. 3 der natürliche Zustand in seinem ganzen Elend vor Augen gestellt war. Der Ausdruck φιλανθρωπία (Apgsch. 28, 2) kommt sonst nicht vor. Als Sachparallele führt de Wette Joh. 3, 16 an; er hätte aus den Briefen des Apostels die bereits vorhin genannten Stellen und andere anführen können, wenn es dessen bedürfte. Für den Ausdruck ἐπεφάνη ist das Nöthige zu 2, 11 bemerkt; über σωτῆρος θεοῦ zu 1, 3. Baur möchte in der Zurückführung der Erlösung gerade auf die χρηστότης und φιλανθρωπία κτλ. einen Anklang an den marcionitischen Sprachgebrauch sehen, wogegen Böttger a. a. O. S. 105 auf Röm. 8, 31—39; 5, 8 ff.; 2, 4 und die oben schon genannten Stellen hinweist.

Vers 5. .... hat er uns gerettet nicht in Folge (= wegen) „der in Gerechtigkeit von uns gethanen Werke," wie de Wette übersetzt. Zu ἐξ Winer §. 51 unter ἐκ. S. 441. Ueber τῶν ἔργων τῶν ἐν δ. giebt de Wette's angeführte Uebersetzung und seine Erklärung das Richtige: „nicht: der in Form der δικαιοσύνη erscheinenden Werke, wie Matthies, sondern ἐν δικ., ähnlich wie ἐν θεῷ Joh. 3, 21, bezeichnet den Gesinnungszustand, in welchem die Werke gethan werden." Vgl. zu Phil. 1, 11 καρπῶν δικαιοσύνης; Winer §. 52, ἐν. S. 466. Dieselbe Exception wie hier macht der Apostel Eph. 2, 8. 9: τῇ χάριτι — οὐκ ἐξ ἔργων. De Wette findet sie beide Male unpassend, da vorher von dem sündhaften Zustande vormaliger Heiden die Rede ist. Ganz richtig, sofern sich aus dem Vorangehenden das οὐκ ἐξ ἔργων von selbst verstand. Wenn es der Apostel gleichwohl noch ausdrücklich sagt, so hat er doch wohl einen besonderen Grund, um deßwillen er es thut; und dieser Grund liegt nahe genug: er will die rettende Gnade als eine ganz freie und unverdiente auch negativ durch den Gegensatz des οὐκ recht deutlich erkennen lassen. Ruht ja doch das Gewicht des Gedankens unserer Stelle ganz darauf. Es ist eine sehr abstrakte Logik, die hier Anstoß nimmt. Harleß scheint zu Eph. 2, 9 gar nicht auf den Gedanken gekommen zu seyn, daß man einen solchen Anstoß nehmen könne. Wie ächt paulinisch dieser Gegensatz ist, lehren die von ihm angeführten Stellen Röm. 3, 20; 4, 2; Gal. 2, 16; 3, 2; Phil. 3, 9. Wie sehr hier dem Apostel an dieser

„unpassenden" Exception gelegen ist, zeigen die noch hinzutretenden Worte ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς (quae nos fecissemus): Ἡμεῖς als ausdrücklicher Gegensatz zu dem τὸν αὐτοῦ ἔλεον. Das wahre, negativ erst vorbereitete und so mit allem Nachdruck ausgesprochene Motiv unserer Errettung giebt κατ' αὐτοῦ ἔλεον an. Zu κατά Winer §. 53, d. S. 479. Vermöge seiner Erbarmung hat er uns gerettet, vgl. 1 Petr. 1, 3. Zu ἔλεος Röm. 9, 23; 11, 31; Eph. 2, 4; Gal. 6, 16. Dieß der Grund der Rettung. Jetzt das Mittel der Rettung für die Einzelnen, nachdem die Huld und Menschenfreundlichkeit Gottes bereits in den objektiven Thatsachen des Heils offenbar geworden ist. Es versteht sich demnach von selbst, daß nun nicht von diesen Heilsthatsachen selbst, welche die Möglichkeit der Rettung für den Einzelnen bedingen, die Rede seyn kann; sondern nur davon, durch welche Mittel Gott den Einzelnen in den Heilsstand versetzt, wie er ihn in Besitz des objektiv vorhandenen Heilsgutes einführt. Und hier wiederum wird nicht dem Zusammenhang nach, der lediglich Gottes That darin vor Augen stellen will, das genannt seyn können, was auf menschlicher Seite als subjektive Vermittelung oder als Bedingung des Eintrittes gefordert wird, nicht διὰ τῆς πίστεως (Eph. 2, 8, vgl. mit Phil. 3, 9 ἐπὶ τῇ πίστει, und Harleß zur ersteren St.); denn nicht um Bezeichnung des neuen Zustandes des Menschen ist es hier zu thun, sondern um die That und Heilswirkung Gottes am Einzelnen, durch die der neue Zustand von Seite Gottes gewirkt wird, und welche vor Allem es erkennen läßt, wie dieser neue Zustand nicht auf des Menschen Verdienst und seinem Thun beruhe. Und welch andere That des rettenden Erbarmens Gottes am Einzelnen könnte dieß seyn als die Taufe, wodurch der Mensch eingepflanzt wird in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes, die ein Ausziehen des Leibes des Fleisches (σῶμα τῆς σαρκός Col. 2, 11) und ein Anziehen Christi (Χριστὸν ἐνεδύσασθε Gal. 3, 27), kurz — die, wie sie an u. St. bezeichnet wird, ein λουτρὸν παλιγγενεσίας ist? Sie ist es, die den Menschen aus dem V. 3 beschriebenen Zustand in das neue Leben des Geistes versetzt, sie die sichere Grundlage im Einzelnen, auf der alles weitere Wachsthum im Leben des Geistes beruht. So verstehen wir also, warum es die Taufe ist, auf die hier gerade

als Mittel der Rettung hingewiesen wird. Sie bezeichnet der Apostel mit διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας: denn die Ansicht zu widerlegen, wonach wir es hier mit einem bloß bildlichen Ausdruck zu thun hätten, wie man auch bei Eph. 5, 26 annehmen wollte, möchte kaum nöthig seyn. Vgl. übrigens, was Harleß zu d. a. St. dagegen bemerkt. Hinsichtlich unserer Stelle hat Heydenreich bereits das Nöthige erinnert S. 329 ff., indem er gegen die Ansichten, nach welchen λουτρόν eine metaphorische Beschreibung der Besserung seyn oder den göttlichen Geist selbst (!) und die reinigende, umschaffende und veredelnde Kraft dieses Geistes, oder die reichliche Mittheilung desselben, oder die christliche Lehre bezeichnen soll, mit Recht geltend macht, daß die Wiedergeburt und Erneuerung, die der Geist Gottes bewirkt, durch παλιγγ. und ἀνακ. genugsam bezeichnet, daß der Geist Gottes selbst und seine Gnadenkraft nicht λουτρόν genannt, daß das Princip unserer Erneuerung mit πνεῦμα ἅγιον deutlich genug von seiner Wirkung der παλιγγ. und ἀνακ. und dem Mittel derselben, λουτρόν, unterschieden wird. Für die reichliche Mittheilung der göttlichen Gnadengaben oder der heiligenden Kraft des göttlichen Geistes, bemerkt er weiter ganz richtig, ist λουτρόν durchaus kein passendes Bild; ein Bad kann nur Symbol der Reinigung, nicht aber der reichlichen Ueberschüttung mit gewissen Wohlthaten seyn; und berufe man sich (Zeller) auf ἐξέχεε V. 6 als Erklärung von λουτρόν, so seyen ein Bad und Ausgießen einer reichen überströmenden Fülle von Kraft und Segen offenbar ganz verschiedene Begriffe. Endlich auch die Lehre Jesu als λουτρόν darzustellen, wäre eine dem N. T. ganz ungewöhnliche Metapher. Es mag genug seyn mit dieser Widerlegung, obwohl sich von sprachlicher Seite noch so Manches dagegen sagen ließe. Aber wundern muß man sich, daß auch Matthies noch ausspricht: wenn man bei λουτρόν nicht sowohl nur eine Anspielung auf die Idee der Taufe, als vielmehr die ausdrückliche Bezeichnung des äußeren Taufactes (?) annehme, so müsse durch die Confusion des sinnlichen Elements und des geistigen Lebensprincipes die ganze Stelle in sich selbst unklar und mit sich im Widerspruche erscheinen, während doch Paulus selbst wiederholt die wahre Bedeutung der Taufe eben in jene symbolische Beziehung setze zu Christo und der evangelischen Lebenserneuerung (Röm. 6, 3 ff.).

Aber wie will denn Matthies dieser unklaren „Confusion des sinnlichen Elementes und des geistigen Lebensprincipes" ausweichen, wenn es doch offenbar von der Taufe heißt: ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι? Soll λουτρὸν τοῦ ὕδατος auch ein „Geistesbad" seyn? Vgl. Harleß' treffliche Auslegung der Stelle. Und wenn Röm. 6, 4; Gal. 3, 27; Col. 2, 11 die symbolische Beziehung ausreichen soll, reicht sie auch 1 Petr. 3, 21 aus, wo es vom βάπτισμα heißt: σώζει . . συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν (vgl. Hofmann, Weiss. und Erfüllung. II. S. 234) und Joh. 3, 3—5: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ? Oder werden wir durch diese Stellen nicht nothwendig auf eben jene „Confusion des sinnlichen Elementes mit dem geistigen" hingedrängt, worin die christliche Kirche von Anfang an das Wesen des „äußerlichen Taufaktes" schriftgemäß erkannt und demgemäß die kirchliche Lehre ausgeprägt hat? Matthies behauptet, es könne nicht zweifelhaft seyn, daß unter λουτρόν das Bad im Sinne sittlicher Reinigung zu verstehen ist, da in der Wiedergeburt und Erneuerung die Abwaschung oder Befreiung von aller Unwahrheit und Sünde gerade das wesentlichste Element ausmacht. Dagegen ist einfach zu sagen: der Ausdruck παλιγγενεσία wie ἀνακαίνωσις hat mit dem Bilde des Abwaschens so wenig zu schaffen, daß es ganz unbegreiflich erscheint, wie der Apostel nur auf einen solchen Vergleich habe gerathen können, wenn er nicht an ein bestimmtes λουτρόν, die Taufe, dachte, deren wesentliche Wirkung diese παλιγγ. ist. Und wie sehr verstößt es gegen den klaren Context, der gerade nachweisen will, wie wenig der Christ dem Nichtchristen gegenüber Grund sich zu rühmen habe, da lediglich Gottes Erbarmen ihn gerettet hat, wenn Matthies weiter von der freien Selbstbestimmung redet, mit der jeder Einzelne sich diesem „reinigenden und neubelebenden Geistesbade" zu unterziehen habe, und dann nebenbei doch wieder eine Beziehung auf die Taufe aus dem Grunde findet, weil deren Idee darauf hinweise, daß das Leben des Täuflings . . . . den sittlichen Reinigungsproceß der Sündentilgung (!) und Heiligung an sich vollziehen müsse. Dem gemäß (!) sollen unsere Worte allerdings auch auf die Taufe hinweisen! Nachdem ich meine Ansicht über

die Stelle im Allgemeinen bereits ausgesprochen, bleibt nur die Begründung im Einzelnen noch übrig. Das Mittel der in dem Erbarmen Gottes gegründeten Rettung nennt also der Apostel λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως ἁγίου πνεύματος. — Wie viel Grund wir haben, λουτρόν im eigentlichen Sinne, nicht im metaphorischen zu nehmen, lehrt, wie gezeigt, das Unpassende dieser Metapher, und Stellen wie Eph. 5, 26 τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος, Hebr. 10, 22 λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, Joh. 3, 5 ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, 1 Joh. 5, 6 δι' ὕδατος καὶ αἵματος vgl. mit V. 8, und endlich Stellen wie 1 Petr. 3, 21, wo die Taufe gleichfalls als Rettungsmittel bezeichnet ist, wie überhaupt Alles, was wir schriftmäßig über die Taufe wissen, vgl. Hofmann a. a. O. II. S. 233—236. Wie unbestimmt und vieldeutig das Verhältniß des Genitivs ist, lehrt Winer §. 30, S. 211 ff., namentlich S. 215. So kann der ähnliche Ausdruck βάπτισμα μετανοίας nur aus der Natur der Sache selbst erklärt werden als Taufe, die zur Buße verpflichtet; und an sich betrachtet ließe der Ausdruck unserer Stelle eine ähnliche Deutung zu. Nur aus dem Context und dem Vergleich dessen, was wir sonst über dieses λουτρόν wissen, läßt sich das Genitivverhältniß näher bestimmen. Was nun zunächst παλιγγενεσία betrifft, so kommt es nur noch Matth. 19, 28, und zwar von der Wiederherstellung der Gesammtheit vor. Hier dagegen ist es sachlich dasselbe, wie das γεννηθῆναι ἄνωθεν oder ἐκ τοῦ πνεύματος, ἐκ θεοῦ Joh. 3, 3 f. Hierher gehört auch das πάλιν ὠδίνω Gal. 4, 19, wie alle die Stellen, welche von der Gotteskindschaft reden, Gal. 4, 6 u. a. Es stirbt der alte Mensch, das σῶμα τῆς σαρκός wird ausgezogen Col. 2, 11, und Christus dagegen angezogen Gal. 3, 27. „Wer sich taufen läßt, begehrt ein Verhältniß zu Gott, in welchem Christus sey, was früher der Leib des Fleisches, und der Geist Christi, was bisher die im Fleische wohnende Sünde gewesen. Nicht mehr die in sündiger Abhängigkeit von dem Argen befindliche Natur will er zum Kleide seiner Persönlichkeit haben, sondern Christum, den neuen Menschen anziehen." Hofmann a. a. O. Ist das der Begriff der παλιγγενεσία, welche mit diesem λουτρόν verbunden ist, so kann auch nicht zweifelhaft seyn, welche Beziehung wir den folgenden Worten καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου ein-

zuräumen haben. Nicht ein zweites Rettungsmittel neben dem ersten kann gemeint seyn, worauf auch grammatisch nichts hindeutet (die Wiederholung des *διά* ist kritisch nicht gerechtfertigt), auch nicht eine zweite von der ersteren verschiedene Wirkung (wir fassen das Verhältniß des Genit. voraussetzungsweise also) des *λουτρόν*, sondern die Worte können nur eine Erklärung des erstgenannten Ausdrucks seyn wollen. Denn was könnte *ἀνακαίνωσις πν. ἁγ.* = die vom Geiste Gottes ausgehende Erneuerung, entsprechend dem *ἐνδύσασθαι καινὸν ἄνθρωπον* Eph. 4, 24 = *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* Gal. 3, 27, Anderes seyn, als eben die mit der vorhergenannten *παλιγγενεσία* bezeichnete neue Geburt des Menschen? Beides also wird gleichermaßen Bezeichnung des *λουτρόν* seyn; nur daß das letztere das erste *παλιγγ.* näher bestimmt. So auch Olshausen: *ἀνακαίνωσις* ist der Hergang, da der neue Mensch geschaffen wird; und dieß geschieht eben in der *παλιγγενεσία*. *Ἀνακαίνωσις* nur noch beim Apostel Röm. 12, 2, wie auch *ἀνακαινόω* und *ἀνακαινίζω* nur bei ihm sich, und zwar öfter findet. Zur Sache vgl. Eph. 4, 23; Col. 3, 10; Gal. 6, 15; 2 Cor. 5, 17. Daß *πνεύματος ἁγ.* die causa efficiens bezeichne, ist klar. — Wir haben bei dieser Erörterung angenommen, daß das Genitivverhältniß der *παλιγγ.* und *ἀνακ.* zu *λουτρόν* besagen wolle: ein Bad, das diese Wiedergeburt und Erneuerung herbeiführt. Schon die einfache Betrachtung dessen nehmlich, was es um die *παλιγγ.* und *ἀνακαιν.* sey, die nicht ein Werk des Menschen, sondern des *πνεῦμα ἁγ.* im Menschen ist, lehrt, daß *λουτρὸν παλιγγ.* nicht wie *βάπτισμα μετανοίας* bedeuten könne: ein Bad, das zur *παλιγγ.* verpflichtet. Das lehrt denn auch der Zusammenhang der Stelle, der von Gottes rettendem Erbarmen redet und als das Mittel dieser von Ihm ausgehenden Rettung das *λουτρὸν παλιγγ.* bezeichnet. Aber auch de Wette's und Anderer Ansicht, daß das Genitivverhältniß zu fassen sey = ein Bad, das die Wiedergeburt versinnbildliche, darstelle, verträgt sich nicht mit diesem Zusammenhange. Denn das Mittel der lediglich von Gott ausgehenden Rettung kann nicht eine sinnbildliche Darstellung des Rettungsmittels seyn; und eben darum, weil *λουτρόν* als dieß Mittel benannt ist, muß, wenn die Beziehung des *λουτρόν* auf die Taufe einmal feststeht, wie das de Wette anerkennt, diese selbst als Rettungsmittel ge-

faßt werden, und kann demnach der Genitiv nur jenen realen Zusammenhang des λουτρόν mit der παλιγγ. bezeichnen; und daß die übrigen von der Taufe handelnden Stellen eben darauf führen, ist oben schon gezeigt und in dieser Beziehung auf Hofmann hingewiesen worden. Es dürfte demnach kein Zweifel seyn, daß die alte Ansicht der Kirche, welche hier die Taufe bezeichnet findet, und ihre Auffassung von dem Wesen und der Wirkung der Taufe auf Grund dieser Stelle, exegetisch einzig und allein begründet ist: denn ist eine metaphorische Fassung schon an sich unzulässig, und wird sie durch die Vergleichung ähnlicher Stellen als völlig haltlos erwiesen, so kann, wenn einmal die Beziehung auf die Taufe feststeht, nur ein solch realer Zusammenhang zwischen ihr und der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes angenommen werden. — Eine andere Frage berührt Olshausen in den mir vorliegenden Bemerkungen, wiefern nehmlich was hier von der Taufe gesagt werde von der Kindertaufe gelte. Das Recht dieser Beziehung kann man insofern streitig machen, als der Apostel von sich und den gleich ihm in dem neuen Leben des Geistes-Stehenden redet. Dessenungeachtet kann gerade unsere Stelle, welche die Taufe als rettende That Gottes und sie somit ganz von der objektiven Seite darstellt, zur Einsicht in die Berechtigung der Kindertaufe führen. Nicht von einem Thun des Menschen, sondern von einem Thun Gottes an ihm bei der Taufe redet sie; und so stellt sich diese Frage dahin, ob das zu taufende Kind 1) einer solchen rettenden That bedürfe, und 2) ob es dafür empfänglich sey. Die Antwort der Schrift auf das Erstere kann nicht zweifelhaft seyn. Aber steht dieß einmal fest, so kann auch das Andere kaum in Zweifel gezogen werden. So gut vor dem persönlichen Wollen des Einzelnen ein sündiger Zustand (σῶμα τῆς σαρκός) vorausgehen kann, der ihn der rettenden That bedürftig macht, ebenso gut muß auch der entgegengesetzte Stand, in welchem die Herrschaft der Sünde aufgehoben ist, als ein dem Erwachen des persönlichen Bewußtseyns vorangehender gedacht werden können. Wie in dem Ungetauften vor dem Erwachen des persönlichen Bewußtseyns habituelle Sünde seyn kann und wirklich ist, ebenso kann auch vor demselben ein Zustand habitueller Heiligung statthaben und wird statthaben, wenn derselbe in die heiligende Ge-

meinschaft des Geistes Jesu Christi verpflanzt wird. Man wird nur die Wirkung des Geistes auf die Person des Menschen, sein Bewußtseyn und Wollen, zu unterscheiden haben von der Wirkung auf den Lebensgrund des Menschen, die Region des Unbewußten in ihm, auf der sein persönliches Leben beruht. Nur als eine durch das Bewußtseyn nicht vermittelte Einwirkung auf diesen Lebensgrund, die Natur des Menschen im Gegensatz zu seiner Person, läßt sich die Erbsünde, läßt sich die oft so unverkennbare geistige Verwandtschaft zwischen Eltern und Kindern begreifen; und als solche Einwirkung ist auch zu betrachten, was der Apostel von dem heiligenden Einflusse christlicher Eltern auf die Kinder sagt (1 Cor. 7, 14; vgl. Neander a. a. O. I. S. 282 f.). Und läßt sich eine wahrhafte Erlösung des Menschen von der Herrschaft der Sünde, die in ihm, in seinem Fleische, wohnt und sein persönliches Wollen gefangen hält Röm. 7, 23, anders denken als durch eine Einwirkung auf diesen Naturgrund, so zwar, daß dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσι eine wirklich neue Lebensmacht, die Macht des πνεῦμα παλιγγενεσίας entgegentritt und die Herrschaft der Sünde aufhebt? Und wird sich die Wirkung des Sacramentes in ihrem Unterschied von Wort anders verstehen lassen? Ein Unterschied wird freilich immer bleiben zwischen der Taufe des Erwachsenen und der des Kindes. In jenem Falle wird persönliches Heilsverlangen und persönliche Zustimmung zu dem, was in der Taufe an dem Täufling geschieht, vorausgesetzt; und nur in diesem Falle wird die Taufe eine volle παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου zur Folge haben. In dem anderen Falle ist Heilsbedürfniß, aber weder persönliches Heilsverlangen noch Zustimmung zu dem in der Taufe an dem Täufling Geschehenden: demnach wird auch die Wirkung verschieden seyn. Eine der Herrschaft der im Fleische wohnenden Sünde entgegentretende Macht des heiligen-den Geistes wird die Wirkung seyn, die aber dann erst zur παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις, zu einem wirklichen ἄνω γεννηθῆναι des Menschen wird, wenn er die Macht dieses Geistes mit erwachendem Bewußtseyn an sich gewähren läßt und sein persönliches Wollen das an ihm Geschehene sich aneignet. Dahin weist denn auch Olshausen, indem er bemerkt: „Es ist also die Taufe behandelt als die Wiedergeburt selbst. In dieser Art

faßten auch die Dogmatiker unserer Kirche die Stelle auf. Doch begegnete ihnen eine Verwechslung. Sie bezogen ohne Weiteres diesen Gedanken auch auf die Kindertaufe und nahmen auch bei den bewußtlosen Kindern die Wiedergeburt an. Doch kennt das N. T. die Kindertaufe gar nicht. Auch kann kein Mensch wiedergeboren werden ohne Bewußtseyn. Aber die Dogmatiker verstanden auch bei der Wiedergeburt der Kinder nur Vergebung der Erbsünde, nicht das dominium über die Sünde. In diesem Sinne ist Wiedergeburt nicht im N. T. gebraucht. Bei den Kindern ist die Confirmation die Wiedergeburt."

Vers 6. Οὗ ἐξέχεεν (Aorist). Das οὗ (Attraction = ὅ) bezieht sich natürlich nicht auf λουτρόν, sondern auf πνεῦμα. Wie es zu einer solchen wiedergebärenden und erneuernden Wirkung des Geistes gekommen sey, hat der Apostel noch zu sagen, und thut es, indem er hinweist auf die Mittlerstellung Jesu Christi unseres Heilandes, durch den dieser Geist reichlich ausgegossen ist. Es ist damit die Wiedergeburt als ein Werk des dreieinigen Gottes dargestellt, und die verschiedenen Relationen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes zu diesem Werke klar bezeichnet. Unter ἐφ᾽ ἡμᾶς Andere zu verstehen, als vorher damit bezeichnet waren, ist gegen den Context, der einen solchen Wechsel mit nichts andeutet und eine Beziehung des ἐξέχεε auf das eben genannte Wirken des Geistes verlangt. Daher ich hier nicht mit Olshausen eine Hinweisung auf das Pfingstfest sehen möchte, sofern sich die Mittheilung des Geistes damals nicht auf die Apostel allein bezog, sondern Mittheilung für die Kirche aller Zeit war. Aehnlich auch de Wette: von diesem Geiste der ganzen Christenheit gehe die Bekehrung der Einzelnen aus. Freilich hat er Recht, wenn er hinzusetzt: es sey nicht von der Geistesmittheilung an Einzelne nach der Taufe die Rede, weil erst V. 7 die Rechtfertigung als Folge der Wiedergeburt erwähnt werde. Vielmehr lehrt V. 7, daß die mit ἐξέχεε bezeichnete That Gottes mit dem ἔσωσε διὰ λουτροῦ zeitlich coincidirt. — Richtig bemerkt Matthies, daß, indem Christus als objektive Vermittelungsmacht dargestellt ist, der Glaube als subjektives Bedingungsmittel mitgesetzt sey. Πλουσίως nicht im Gegensatz zum A. T., sondern in Rückbeziehung auf die mächtige Wirkung dieses Geistes, V. 5 vgl. mit V. 3. Derselbe Ausdruck Col. 3, 16;

2 Petr. 1, 1; 1 Tim. 6, 17. Daß διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht mit ἔσωσε, das ohnedieß sein διά schon hat, wie Bengel, Flatt wollen, sondern nur mit ἐξέχεε verbunden werden kann, haben alle Neueren anerkannt. Die neue Lebensmacht selbst, die in der Taufe sich wirksam erweist, ist durch Christum vermittelt. Τοῦ σωτῆρος ἡμῶν erklärt sich wie oben bei θεός V. 4 in diesem Zusammenhang, wo von dem rettenden Thun Gottes und Jesu Christi die Rede ist, von selbst.

Vers 7. Die Absicht des ἐξέχεε πλουσίως διὰ κτλ. giebt nun dieser Vers an. Andere (de Wette) fassen ἵνα als Zwecksatz von ἔσωσε, eine unnöthige Härte, bei der das erklärende Verhältniß des 6. u. 7. V. zu V. 5 ignorirt, und ἐξέχεε der ihm nothwendigen näheren Bestimmung beraubt wird, während ἔσωσε einer solchen Näherbestimmung nicht bedarf. Auch ist ἐκείνου, das man auf Gott bezieht, bei dieser unmittelbaren Verbindung mit θεὸς ἔσωσε unpassend. — Fällt ἐξέχεε mit dem ἔσωσε in der angegebenen Weise zusammen, so wird δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι nicht, wie Viele wollen, etwas der Geistesmittheilung in der Taufe Nachfolgendes bezeichnen — wie ließe sich dieß von der παλιγγενεσία getrennt denken? —; sondern δικαιωθέντες wird, wie auch das Participium andeutet, als Zusammenfassung der vorher genannten Wirkung des Geistes zu nehmen seyn, die dann die Voraussetzung des letzten Ziels aller rettenden Thätigkeit Gottes, nehmlich der Erlangung des ewigen Lebens, ist. Δικαιωθέντες ist demnach ganz in demselben Sinne, wie sonst beim Apostel gebraucht, vgl. z. B. Röm. 8, 30, eine Stelle, die deutlich zeigt, wie mit δικαιοῦν die rettende That Gottes am Einzelnen, deren Folge sofort das δοξάζειν ist, zusammengefaßt wird, wie wir es hier in der Beziehung auf V. 5 behaupten. Das aber lehrt dann unsere Stelle deutlich genug, wie der Zustand des δικαιωθείς nicht bloß als der eines äußerlichen Losgesprochenseyns von der Schuld der Sünde zu fassen ist, wie ja auch die evangelische Kirche nie gelehrt hat, sondern das δικαιοῦσθαι nicht ohne eine innere Umwandlung des Menschen, die ja schon durch die Bedingung des Glaubens vorausgesetzt wird, gedacht werden kann. Daher sich der katholische Ausleger Mack ganz unnöthig an dieser Stelle gegen die Lehre unserer Kirche ereifert, welche die δικαιοσύνη vor Gott auf die

Nichtanrechnung der Sünde beschränke; während er selbst in dieser Stelle die katholische Lehre der Heiligung unter gnädiger Beihülfe Gottes findet, wogegen Matthies das Nöthige erinnert hat. Nur darin möchte Matthies nicht Recht haben, daß er in *διὰ λουτροῦ κτλ.* den thätigen Proceß der Entwickelung des evangelischen Lebens, hingegen in *δικαιωθέντες* das ein für allemal im innersten Grunde und Wesen bestehende Verhältniß des Christen zu Gott namhaft gemacht sieht. Er verkennt dabei, wie alle fortgehende Heiligung des Menschen ebenso auf der einmaligen That des *συνταφῆναι* und *ἐγερθῆναι* als einem feststehenden Verhältnisse ruht, wie Röm. 6, 2 ff. deutlich zeigt; und Mack hat in so weit Recht, als er in dem Wiedergeborenseyn und andererseits Gerechtfertigtseyn Ausdrücke erkennt, die auf ein und dasselbe gehen. — In *τῇ ἐκείνου χάριτι* nehmen fast alle Neueren *ἐκείνου* als Rückbeziehung auf *θεός.* Der Sinn ist dann, wie ihn Chrysostomus kurz angiebt: *πάλιν χάριτι, οὐκ ὀφειλῇ,* im Sinne von V. 5. So auch Olshausen. Vgl. Gal. 2, 16; Eph. 2, 8 u. a. Mir will diese Fassung weder zu dem Gedankenfortschritt, noch zu *ἐκείνου* recht passen. Denn unnatürlich ist doch die Beziehung von *ἐκεῖνος* auf das Hauptsubjekt, auf das eben erst mit *ἐξέχεε* hingedeutet war. Und sollte es bei dem erklärenden Verhältniß, das V. 6 und 7 zu V. 5 haben (s. oben), nicht viel entsprechender seyn, *ἐκείνου* auf den Geist zu beziehen, dessen Wirken erst nach seiner objektiven Vermittelung, jetzt nach der Endabsicht desselben erklärt werden soll; so daß also *δικ. τῇ ἐκ. χάριτι* Zusammenfassung der V. 5 beschriebenen Wirkung des *πνεῦμα* ist? *Ἐκείνου* wäre gesetzt, weil nicht auf Christum, sondern das entferntere *πνεῦμα* hingewiesen werden soll, und mit *χάριτι,* der Gnade des heiligen Geistes, wäre eben jenes V. 5 genannte Thun desselben bezeichnet. So auch Heydenreich. — Die Absicht dieser Ausgießung wird nun ihrem letzten Ziele nach mit *κληρονόμοι γενώμεθα κτλ.* angegeben. Die alttestamentliche Beziehung in diesem oft gebrauchten Ausdruck (Gal. 3, 18; Eph. 1, 11. 14; Col. 3, 24 u. a.) ist anerkannt; vgl. Harleß zu Eph. 1, 11. Was dem Israel des A. T. das Land der Verheißung, ist dem des neuen Bundes die *ζωὴ αἰώνιος.* — *Κατ' ἐλπίδα* (= der Hoffnung nach, in Art der Hoffnung, Winer §. 53, d. S. 478), das nicht

mit ζωῆς αἰων. zu verbinden ist, wird hinzugefügt, um auszudrücken, daß das Erbe nicht sofort angetreten wird Röm. 8, 24 f. Ueber das Paulinische des Gedankens vgl. zu 1, 2. Daß ζωῆς αἰωνίου weder mit κληρονόμος noch mit ἐλπίς sich sonst beim Apostel verbunden findet, wie de Wette anmerkt, ist nichtssagend; denn man sieht gar keinen Grund ein, warum er beides nicht hätte verbinden können, ebenso gut als ἐλπὶς σωτηρίας (1 Theff. 5, 8) und κληρονόμος τῆς ἐπαγγελίας oder δικαιοσύνης (Hebr. 6, 17; 11, 7) verbunden wird. Daß dieser Gedanke, die Hinweisung auf die ζωὴ αἰώνιος, dem Apostel in Hinsicht auf die Creter besonders nahe lag, darüber 1, 2. Daß V. 3—7 einen Ueberblick über das ganze Heilswerk giebt, ist bereits bemerkt worden. (Zu lesen γενηθῶμεν statt γενώμεθα, vgl. Tischendorf.)

Vers 8—11 können nur als specielle Ermahnung an Titus für seinen Beruf, den er auf Creta gegenüber den Verirrungen hat, recht verstanden werden. Was er treiben soll, sagt ihm V. 8; worauf er sich nicht einlassen soll V. 9; wie er sich zum unverbesserlichen αἱρετικός stellen soll V. 10 u. 11. Es wird nicht, wie de Wette behauptet, was V. 4—7 in anderer Hinsicht gesagt ist, jetzt wieder in anderer, nehmlich als praktisches Motiv überhaupt geltend gemacht, und zwar um wieder in die Gedankenreihe von V. 1 zurückzulenken. Vielmehr was den Cretern als Ermahnung vorzuhalten sey, ist abgethan; um Titus handelt es sich. Das, was der Apostel eben gesagt von der rettenden That des göttlichen unverdienten Erbarmens durch das Bad der Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung des ewigen Lebens, das soll er recht bekräftigen bei seinen Zuhörern: so werde die sittliche Frucht nicht ausbleiben; dagegen aber solle er V. 9 u. s. w. Wie wenig paßt auch die Form des Vorangehenden, vgl. mit V. 11—15, zu einer solchen Wendung des Gedankens, wie de Wette will, und warum dasselbe nochmals?

Zuverlässig ist das Wort = πιστὸς ὁ λόγος, allerdings eine den Pastoralbriefen eigenthümliche Formel 1 Tim. 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tim. 2, 11, bald auf das Vorangehende, bald auf das Folgende mit Emphase hinweisend; hier auf V. 4—8, die Summe der ganzen Heilslehre. Es entspricht dieser Gebrauch dem des ἀμήν zu Anfang einer Rede oder am Ende derselben, die man bekräftigen will, vgl. Röm. 1, 25; Gal. 1, 5;

Eph. 3, 21 und 2 Cor. 1, 20. Das Vorkommen in den drei Briefen gehört mit zu den Indicien der gleichzeitigen Abfassung. „Und darüber will ich, daß du kräftig versicherst, damit die Gott Gläubigen darauf denken, guten Werken vorzustehen." Das περὶ τούτων bezieht sich auf die in dem λόγος enthaltenen Punkte. Das διαβεβαιοῦσθαι = fest versichern, nur noch 1 Tim. 1, 7, kommt auch bei Profanscribenten vor. Dagegen ist βέβαιος, βεβαιόω, βεβαίωσις ein dem Apostel geläufiges Wort, Röm. 4, 16; (Hebr. 2, 2) Röm. 15, 8; 1 Cor. 1, 6; (Hebr. 2, 3) Phil. 1, 7; (Hebr. 6, 16) wo ganz ähnliche Verbindungen, wenn auch nicht mit περί, vorkommen. Das Unpaulinische des Ausdrucks, den de Wette gleichfalls notirt, hat demnach wenig zu bedeuten. Die Frucht dieses διαβεβαιοῦσθαι giebt das folgende ἵνα an. Wir haben hier denselben Gedanken, der 1, 9 u. a. mit der ἡ διδασκαλία ὑγιαίνουσα bezeichnet ist. Solche Lehre, das ist der Sinn des Apostels, hat Kraft der Gottseligkeit in sich (1, 1 ἀλήθεια ἡ κατ᾽ εὐσέβειαν), schafft sittliche Frucht. Treffend bemerkt daher in Beziehung auf den Gegensatz, den hier der Apostel im Auge hat, Calvin zu dem folgenden φροντίζωσι, das nur hier vorkommt: ita vult eos studium suum curamque huc applicare, et videtur apostolus, quum dicit: φροντίζωσιν, eleganter alludere ad inanes eorum contemplationes, qui sine fructu et extra vitam philosophantur. Nur so erklärt sich die Hinzufügung dieses Ausdrucks. Ueber καλῶν ἔργων ist das Nöthige zu 2, 7 bemerkt worden. Die οἱ τῷ θεῷ πεπιστευκότες sind nicht die an Gott gläubig Gewordenen, sondern die Gott Glauben geschenkt haben, nehmlich dem Evangelium, als λόγος τοῦ θεοῦ 1, 3; vgl. Apgsch. 16, 34. In dem Ausdruck liegt demnach kein Grund der Beschränkung desselben auf die Heidenchristen; auch fehlt, wie de Wette und Matthies bereits gegen Mack erinnern, das Merkmal des wahren Gottes im Gegensatz zu den Götzen (1 Thess. 1, 9); wie denn auch die Umstände dieser Annahme nicht günstig sind, da ein großer Theil der Bevölkerung auf Creta aus Juden bestand, bei denen das Evangelium gleichfalls und durch sie wohl zuerst Eingang gefunden hatte, wie selbst auch die von ihnen ausgehende Verführung beweist 1, 10. Προΐστασθαι, so noch V. 14 gebraucht, eigentlich vorstehen (Röm. 12, 8; 1 Thess. 5, 12),

woraus sich die Bedeutung an unserer Stelle = besorgen, verwalten, sich befleißigen einer Sache, leicht ableitet. So häufig bei Klassikern, vgl. Passow. „Dieß ist gut und nützlich den Menschen.“ Der Artikel vor καλά scheint gestrichen werden zu müssen, nach überwiegenden kritischen Autoritäten, vgl. Tischendorf; aber die Einschiebung ist schwer zu erklären. Ταῦτα bezieht meiner Ansicht nach de Wette, gegen die Ansicht Theophylakt's, Grotius', Heydenreich's, Matthies', nicht mit Recht auf die Lehre, weil es, auf ἔργα bezogen, Tautologie wäre. Allein καλὰ ἔργα heißen die Werke nicht, weil sie den Menschen geziemen; dagegen ist καλὰ ἀνθρώποις so zu verstehen. Auch würde von dem Inhalt der Lehre, dem περὶ τούτων, nicht passen καλὰ ἀνθρώποις; sollte es sich aber auf das διαβεβαιοῦσθαι beziehen, so würde es τοῦτο heißen. Somit ist bei der grammatisch nächstliegenden Beziehung auf ἔργα stehen zu bleiben. Wozu diese Bemerkung, lehrt das Folgende. Bekräftigen soll Titus diese Lehre, weil aus ihr hervorgeht was gut und nützlich ist; lassen soll er V. 9 die μωρὰς ζητήσεις: denn sie sind ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι.

Vers 9. „Thörichte Streitfragen aber und Geschlechtsregister und Gezänk und Gesetzes-Streitigkeiten meide: denn sie sind unnütz und eitel.“ Μωρὰς δὲ ζητήσεις benennt der Apostel was Titus dagegen meiden soll. Die μωραὶ ζητήσεις stehen also im Gegensatz zu der heilsamen Lehre, die sittliche Frucht wirkt; doch geht μωράς zunächst auf den abgeschmackten Inhalt dieser ζητήσεις, unter denen nicht Streitigkeiten (nachher erst ἔρεις), sondern Streitfragen zu verstehen sind, wie 1 Tim. 1, 4; 6, 4; 2 Tim. 2, 23. Vgl. 1, 10 ματαιολόγοι. Aus der Klasse dieser ζητήσεις hebt das folgende καί specialisirend die γενεαλογίας hervor, die wir noch 1 Tim. 1, 4 in Verbindung mit μῦθοι erwähnt finden. Kap. 1, 14 u. Br. werden nur die μῦθοι, hier nur die γενεαλογίαι, 1 Tim. 1, 4 beides neben einander erwähnt, woraus man die Zusammengehörigkeit von beiden wohl abnehmen kann. So reich die Vermuthungen der Interpreten über die μῦθοι sind, so und noch mehr über die γενεαλογίαι. Worauf die nächste Bedeutung des Wortes hinweist nach seinem sonstigen Gebrauch bei den Profanscribenten, wie die Stelle Hebr. 7, 6, dabei wird der Exeget zunächst stehen zu bleiben und zuzusehen haben, ob der Context gegen diese Bedeutung ist.

Dieser stellt die γενεαλογίαι in Gegensatz zu einer Lehre, die sittliche Frucht schafft, und befaßt sie unter die Klasse der μωραὶ ζητήσεις, deren Inhalt thöricht ist, und die in Absicht auf sittliche Wirkung fruchtlos und eitel sind. Von einer Irrlehre, einem Gegensatz wahrer und falscher Lehre, ist im nächsten Context keine Spur, und wie auch der übrige Inhalt des Briefes auf nichts der Art hindeute, ist zur Genüge bereits erörtert. Vergleichen wir nun noch die Stelle 1 Tim. 1, 4, so finden wir dort die γενεαλογίαι als ἀπέραντοι bezeichnet, ein Ausdruck, der viel zu unbestimmt ist, um über den Inhalt der γενεαλογίαι Näheres bestimmen zu können; der weitere Zusatz αἵτινες κτλ. aber bestätigt vollkommen die aus unserem Briefe gewonnene Ansicht, daß es sich nicht um eigentliche Irrlehre, sondern um eine thörichte, sittlich unfruchtbare Beschäftigung handle; denn wie könnte sonst gesagt seyn, daß sie, die γενεαλογίαι, vielmehr Streitfragen anregen, als fruchtbare Erkenntniß gewähren, und sofort V. 5 ein rein praktischer Gesichtspunkt dagegen geltend gemacht werden? Man sieht, daß Alles darauf hindeutet, daß Dinge gemeint sind, die in sich leer und darum ohne sittliche Wirkung sind. Allein man hat diesem nächsten Ergebniß, zu dem die Wortbedeutung führt und Context und Inhalt des Briefes stimmen, entgegengehalten, daß sich die Verwirrung, die diese γενεαλογίαι angerichtet haben, nicht erklären lasse, wenn etwa jüdische Geschlechtsregister zu verstehen seyen, und wie die Heidenchristen dafür Interesse gehabt haben sollten. Aber die γενεαλογίαι sind ja nicht der einzige Gegenstand dieser Beschäftigungen gewesen; und in jedem Falle werden wir, wie schon die μῦθοι beweisen, eine besondere Art der Behandlung des Gegenstandes uns zu denken haben. Im Uebrigen verweise ich auf die allgemeine Einleitung. — Καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικάς nennt der Apostel weiter die Dinge, welchen Titus aus dem Wege gehen soll. Die ἔρεις (nicht mit νομικάς zu verbinden, wie de Wette gegen Heydenreich und Baur bemerkt, mit denen auch Olshausen stimmt) sind als Folgen der ζητήσεις zu betrachten, vgl. 6, 4; 2 Tim. 2, 23; es sind die Streitigkeiten dieser Menschen unter sich, aus Rechthaberei hervorgehend. Eine besondere Art dieser Streitigkeiten benennt nun, ähnlich wie vorher γενεαλογίας im Verhältniß zu ζητήσεις, das folgende μάχας

νομικάς. Um zu bestimmen, was mit diesen gemeint ist, muß nothwendig vor Allem 1, 14 u. Br. ins Auge gefaßt werden, wo ἐντολαὶ ἀνθρώπων neben μῦθοι als Inhalt der Verirrung bezeichnet sind. Somit werden hier, wo gleichfalls auf die herrschenden Verkehrtheiten hingewiesen werden soll, unter μάχ. νομ. sich nicht, wie Mack will, Streitigkeiten darüber, ob die gnostischen Geisterlehren im A. T. Grund haben, verstehen lassen, auch nicht über die Geltung oder Nichtgeltung des Gesetzes überhaupt, was de Wette mit Baur in Hinsicht auf 1 Tim. 1, 7 wahrscheinlich findet, sondern auf Grund jener Stelle, die nichts von Antinomismus enthält, Streitigkeiten über die Feststellung und Begründung der ἐντολαί 1, 14, wie auch Matthies anerkannt hat. Soviel geht dann aus dieser Bezeichnung an u. St. hervor, daß jene ἐντολαί 1, 14, wenn auch über die mosaischen Gebote hinausgehend, doch daran anschlossen und sich darin zu begründen suchten. Περιΐστασθαι = aus dem Wege gehen, ausweichen, nur noch 2 Tim. 2, 16. Auch die Profanliteratur kennt diesen Gebrauch des Wortes. — Εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι, entsprechend dem ταῦτά ἐστι καλὰ καὶ ὠφέλ. V. 8; μάταιος leer, vacuus, dem Inhalt nach; auch sonst so beim Apostel 1 Cor. 3, 20.

Vers 10. Wie Titus sich zu den Verkehrtheiten stellen soll, hat ihm V. 9 gesagt; Vorschrift über sein Verhalten gegenüber den Personen, die durch ihre Absonderlichkeiten Spaltungen erregen, giebt ihm dieser Vers. „Einen häretischen Menschen meide nach ein und zweimaliger Zurechtweisung.“ Um zu bestimmen, was unter αἱρετικὸς ἄνθρωπος zu verstehen ist, wird man in keinem Falle ohne Weiteres die spätere Bedeutung des Wortes herbeiziehen und dann behaupten dürfen: diese Bedeutung habe das Wort erst, seit die Gnostiker als die ersten Häretiker galten, und daraus folge die Unächtheit der Briefe, wie Baur thut; und auch de Wette merkt an, es sey dieß ein späteres Wort und späterer Begriff: αἵρεσις komme nie bei Paulus in Beziehung auf die Lehre vor, vgl. 1 Cor. 11, 19; Gal. 5, 20; wohl aber 2 Petr. 2, 1. Aber das ist eben die Frage, ob es ein späterer Begriff ist. Man muß doch vor Allem untersuchen, was heißt sonst αἵρεσις beim Apostel; und wenn zugegeben werden muß, daß das Wort in den Stellen, wo es

vorkommt, sich nicht auf die Lehre bezieht und nicht Ketzereien im spätern Sinne des Wortes bedeutet, so wird weiter zu fragen seyn, ob unter dem αἱρετικός hier etwas Anderes zu verstehen ist als einer, der Spaltungen, αἱρέσεις im Sinne des Apostels, anrichtet oder ihnen zugethan ist. Wir haben bisher gesehen, wie wenig der Brief von Ketzereien, principiellen Irrlehren, redet; und der Begriff des αἱρετικός wird doch nach dem, was wir sonst über die Verkehrtheiten der Christen auf Creta wissen, beurtheilt werden müssen. Wollen wir also nicht willkürlich verfahren, so ist zu sagen: der αἱρετικός ist nach dem sonstigen Sprachgebrauch ein solcher, der Spaltungen in der Gemeinde anrichtet; und aus dem Inhalt des Briefes lasse sich abnehmen, daß er es thue durch Absonderlichkeiten und Verkehrtheiten, wie sie 3, 9; 1, 14 bezeichnet sind. Dann haben wir aber keinen späteren Begriff, sondern nur ein Wort, das zwar sonst nicht beim Apostel vorkommt, aber durch eine einfache Bildung als Adjektiv aus dem ihm geläufigen αἵρεσις abgeleitet ist, eine Art der Ableitung, die beim Apostel in vielen Beispielen erscheint; vgl. Böttger a. a. O. S. 115. In Beziehung auf die Person eines solchen, der Spaltung und Uneinigkeit anrichtet, wird dem Titus anbefohlen, ein und zwei Mal den Versuch zu machen, ihn zurecht zu bringen. Nicht streiten soll er mit ihnen, sondern zurechtweisen, zu Gemüthe führen soll er ihnen ihr Unrecht. Νουθεσία wie νουθετεῖν ein nur beim Apostel vorkommendes, bei ihm häufiges Wort: denn auch Apgsch. 20, 31 ist es Wort des Apostels, das die ernste ans Gemüth sich richtende Zurechtweisung bezeichnet, vgl. Harleß a. a. O. S. 522. Er soll versuchen, ihre Person zu gewinnen; womit natürlich das ἐλέγχειν und ἐπιστομίζειν derselben qua Verführer nicht ausgeschlossen ist. Ist dieser Versuch wiederholt vergeblich gewesen, so soll er sie meiden. Das Wort παραιτεῖσθαι, eigentlich: sich verbitten = meiden, kann nicht als Ausschließen derselben aus der kirchlichen Gemeinschaft verstanden werden; dem Zusammenhang nach ist es nichts weiter als: sich nicht mehr persönlich mit ihnen befassen, sie gehen lassen. Der Ausdruck außer den Pastoralbriefen auch Hebr. 12, 25.

Vers 11. Warum er ihn fortan meiden soll, giebt dieser Vers an: indem du weißt (natürlich nicht zum Voraus, sondern

in Folge dieser vergeblichen Versuche), daß ein solcher verkehrt ist und sündigt, durch sich selber verurtheilt. Ἐξέστραπται nur hier, bei den LXX Deut. 32, 20; Jer. 2, 21 für הֶפֶךְ, תַּהְפֻּכוֹת = Verkehrtheit; im Profangebrauch umkehren, so daß das Oberste zu unterst kommt, oder umwenden, seine Gesinnung ändern; vgl. Passow. Baur hat, um eine passendere Bezeichnung des Ketzers zu finden, bemerkt: es sey dem Zusammenhang und der Wortbedeutung angemessener, zu übersetzen: ein solcher hat sich von uns abgekehrt, und ist aus der Gemeinschaft der Gläubigen herausgetreten; wofür er sich auf Deut. 32, 20 beruft. Ich begreife weder, wie das ἐκ-, nicht ἀποστρέφεσθαι, an sich das soll bedeuten können; und weiter ist diese Bedeutung nachweislich gegen den Sprachgebrauch, und kommt auch bei den LXX nicht so vor, wie die Vergleichung von Jer. 2, 21 zeigt, wo freilich die LXX ungenau übersetzen, aber dennoch, da לִי ausdrücklich bei נֶהְפַּכְתְּ steht, in keinem Fall das meinen konnten, was Baur unter dem Ausdruck ἐξεστρ. versteht. Ebenso wenig enthält das folgende ἁμαρτάνει eine bestimmtere Bezeichnung des Irrlehrers; er sündigt qua αἱρετικός durch das Anrichten von Spaltungen, indem er ist αὐτοκατάκριτος = von sich selbst verurtheilt. Nicht im ἁμαρτάνει, sondern nur in diesem Zusatz kann der Grund liegen, warum Titus ihn soll machen lassen. Den Sinn giebt Chrysostomus richtig an: οὐκ ἔχει εἰπεῖν, ὅτι οὐδεὶς εἶπεν. ὅταν οὖν μετὰ τὴν παραίνεσιν ὁ αὐτὸς ἐπιμένῃ, αὐτοκατάκριτος γίνεται. Er hat sich selbst gerichtet, indem er die Warnung zurückweist, und sündigt mit Bewußtseyn. Was sollte da weitere Ermahnung fruchten? — Davon, daß er sich selbst ausschließt aus der Gemeinschaft, ist keine Rede. Im Uebrigen vgl. man die allg. Einl. §. 3 über Baur's Einwendungen gegen die Aechtheit, welche auf dieser Stelle beruhen.

§. 4. Persönliches. Grüße. Schluß.

Auf persönliche Angelegenheiten übergehend, fordert der Apostel den Titus auf, zu ihm nach Nikopolis zu kommen; doch nicht bevor er entweder den Artemas oder den Tychikus zu ihm gesandt habe: dann aber schleunig. Nach Nikopolis: denn dort habe er beschlossen den Winter zuzubringen (vgl. 1 Cor. 16, 6). Die

Sendung eines von jenen beiden scheint den Zweck zu haben, daß der Gesandte für Titus in Creta eintreten sollte, da die Abreise dieses von der Ankunft des zu Sendenden abhängen soll. Artemas ist uns unbekannt. *Τύχικος* wird Apgsch. 20, 4 als *Ἀσιανός* bezeichnet. Während der ersten, und wenn unsere Ansicht richtig ist, auch während der zweiten römischen Gefangenschaft war er bei dem Apostel und wurde beide Male von ihm von Rom aus nach Kleinasien gesandt, Col. 4, 7. 8; Eph. 6, 21; 2 Tim. 4, 12. Die erstere Stelle bezeichnet ihn in einer Weise, daß er als Nachfolger des Titus auf Creta vollkommen geeignet erscheint. Nach der Sage war er zuletzt Bischof zu Chalcedon in Bithynien. Vgl. Winer's RWB. Den Namen Nikopolis führten mehrere Städte: eine in Epirus, eine am Nestus in Thracien (welche die Unterschrift meint), eine in Cilicien u. a.; vgl. de Wette. Welche hier gemeint sey, läßt sich nur durch Combination bestimmen, vgl. die Einl. *Κέκρικα*: ich habe beschlossen, wie oft beim Apostel, 1 Cor. 5, 3; 2 Cor. 2, 1. Das *παραχειμάσαι* läßt uns vermuthen, daß es dem Winter zuging, als der Apostel schrieb.

Vers 13. Andere, die bereits bei dem Titus sind, soll er schleunig entsenden, d. h. zur Reise ausrüsten, damit ihnen nichts abgehe. Das *ἵνα* bezieht sich nicht auf *σπουδαίως*, sondern auf das *προπέμπειν* im angegebenen Sinne; vgl. 3 Joh. 6. Zenas ist uns unbekannt. Sein Beiname *νομικός* = *γραμματεύς* (Matth. 22, 35), könnte ihm aus früherer Zeit geblieben seyn, wonach er Judenchrist wäre. Andere verstehen *νομικός* vom bürgerlichen Gesetz = Rechtskundiger, was wohl vorzuziehen seyn dürfte, da die Beibehaltung des Namens *νομικός* im ersteren Sinne bei einem paulinischen Christen nicht eben wahrscheinlich ist. *Ἀπολλώ* ist uns bekannt, vgl. Apgsch. 18, 24 ff.; 1 Cor. 1, 12; 3, 4 ff.; 16, 12 und Winer's RWB. *Ἵνα κτλ.*, ein Nachahmer des Apostels dürfte schwerlich auf solche Bemerkungen verfallen seyn.

Vers 14 fährt der Apostel fort: es sollen aber auch die Unsrigen lernen sich guter Werke zu befleißigen zur Befriedigung der nöthigen Bedürfnisse. Der Sinn des Verses wird verschieden bestimmt, je nachdem man unter den *ἡμέτεροι* die cretensischen Christen oder den vorhergenannten Zenas und Apollos versteht. In letzterem Falle würde der Apostel sagen: sie sollen

sich durch ihrer Hände Arbeit etwas verdienen, wie er, der Apostel, für den Fall der Noth. So schon Grotius u. A. Ich kann dieser Erklärung nicht beistimmen, weil sonst das *καλῶν ἔργων προΐστασθαι* in einem ganz anderen Sinne, als kurz vorher V. 8, gebraucht wäre; dann, weil *καί* sich doch nicht auf den Apostel, sondern nur auf den Titus V. 13 beziehen kann, dem die *ἡμέτεροι* gleichgestellt werden; ferner, weil *ἵνα μὴ ὦσιν ἄκαρποι* nach seinem sonstigen Gebrauch 1 Cor. 14, 14; Eph. 5, 11 und auch an sich ein viel zu starker Ausdruck wäre, und weil gar nicht vorausgesetzt werden kann, daß Alle wie Paulus ein bürgerliches Gewerbe verstanden, mit dem sie sich allenthalben ihren Unterhalt verdienen konnten. Man wird also besser thun, eine Mahnung zur Mildthätigkeit, die hier sich bewähren konnte, in den Worten zu finden. Was er vorher dem Titus zumuthet, macht er hiermit zur Sache Aller. *Καλῶν ἔργων* würde sich dann namentlich auf die Wohlthätigkeit beziehen, die als *καρπός* des Glaubens dargestellt wird. So auch Olshausen. *Εἰς τὰς χρείας* wie Phil. 4, 16 (de Wette). Die Ermahnung ist um so mehr am Ort, als diese Reisen für die Verbreitung des Christenthums sehr wichtig waren; vgl. zu *φιλόξενος* 1, 8.

Vers 15 folgen nun Grüße von Allen, die bei dem Apostel sind, an Titus und von dem Apostel an Alle bei Titus, die in der Liebe des Glaubens mit dem Apostel verbunden sind. Die Bezeichnung *τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς ἐν πίστει* ist mit Rücksicht auf die Zustände, wonach er das nicht von Allen erwarten kann, gewählt. Die Liebe soll eine im Glauben wurzelnde, dieser das Band der Gemeinschaft seyn. Der kurze Segenswunsch (wie Col. 4, 18) *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν* ist kein Beweis, daß der Brief auch an die Gemeinde gerichtet sey. „Es wird dabei nur die Gemeinschaft des Titus mit allen Christen daselbst vorausgesetzt," de Wette und ähnlich Matthies. *Ἀμήν* ist späterer Zusatz.

Zusatz zur Einleitung in den Brief an Titus, Seite 269.

Ich sehe mich durch die neuesten Erörterungen dieser Frage*) über die Abfassungszeit des Titusbriefes veranlaßt, die dort gegebene kritische Untersuchung durch Nachfolgendes zu vervollständigen. Es sind nehmlich an jener Stelle einige Ansichten über diesen Punkt unberücksichtigt geblieben, durch deren Widerlegung die hier entwickelte bestätigt werden soll; vor Allem aber verlangt Wieseler's eigene so umsichtig begründete Ansicht der Sache noch eine Beleuchtung. — Was die dort S. 263 ff. bereits zurückgewiesenen Ansichten anlangt, so freut es mich, für deren Widerlegung nun auch auf Wieseler's (S. 329 ff.) und Huther's Untersuchungen verweisen zu können, von welchen der Letztere im Resultat völlig mit mir übereinstimmt, indem auch er die Reise nach Creta und die Abfassung des Briefes in die Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft verlegt**), während der Erstere die Befreiung aus dieser Gefangenschaft in Abrede stellt und die Abfassung des Briefes sammt der Reise nach Creta während des zwei- bis dreijährigen Aufenthaltes des Apostels in Ephesus behauptet. — Unberücksichtigt aber ist dort die Ansicht geblieben, welche Credner und nach ihm Neudecker aufstellt, daß Paulus von Galatien und Phrygien aus um Apgsch. 18, 23 eine Zwischenreise über Creta nach Corinth gemacht habe. Wieseler verweist dagegen mit Recht auf Apgsch. 19, 1; 18, 21. — Was ferner die Verlegung der fraglichen Ereignisse in die Zeit von Apgsch. 20, 1—5 anlangt, so ist zwar oben die Ansicht, daß der Apostel von Hellas aus die Reise gemacht habe, wie Matthies sie vorträgt, eingehender beurtheilt worden (vgl. auch Wieseler S. 337 ff.); dagegen die Annahme, daß die Reise des Apostels nach Creta und die Abfassung des Briefes vor die Ankunft in Hellas, aber erst nach Vollendung der zweimaligen Mission des Titus nach Corinth falle (so schon Theodoret, Baronius, Light-

*) Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters. Gött. 1848. Huther, Comm. Einl. S. 17—22.

**) Vgl. seine eingehendere Erörterung dieses kritischen Problems einer zweiten Gefangenschaft S. 27 ff.

fort u. A.), nicht besonders geprüft worden. Treffend ist, was Wieseler und so auch Huther dagegen erinnern, daß nehmlich Titus in diesem Falle trotz 2 Cor. 9, 4. 5 von Corinth nach seiner zweiten Mission dahin wieder nach Macedonien zu dem Apostel zurückgekehrt, und Paulus zweimal an Hellas vorbeigereist seyn müßte, nehmlich hinwärts nach Creta und von da zurück nach Macedonien (Wieseler S. 342). „Welch ein planloses Hin- und Herreisen des Apostels würden wir da erhalten?.... in einer Zeit, als der Apostel nach der Botschaft des Titus über den Stand der Angelegenheiten in den Gemeinden Achajas von der größten Freude erfüllt war." So Wieseler. — Aber auch Wieseler's eigene Ansicht, daß die fragliche Reise und die Abfassung des Briefes in die Zeit des der Reise nach Hellas vorangehenden Aufenthaltes des Apostels in Ephesus (Apgsch. 19, 1 ff.) falle, wird sich schwerlich behaupten lassen, wie schon Huther gezeigt hat. Wir haben gegen diese Ansicht oben S. 264 f. Einiges bereits erinnert, ohne Wieseler's scharfsinnige Begründung und Fassung derselben bereits vor uns zu haben. Wir fassen sie hier noch besonders ins Auge und dürfen, wenn auch sie, gewiß die haltbarste unter allen, welche diese Reise vor die römische Gefangenschaft verlegen, sich nicht bewährt, um so zuversichtlicher auf unserer Ansicht bestehen. — Seine Ansicht ist folgende: „Nach etwa zweijährigem Wirken (in Ephesus) tritt Paulus von Ephesus aus eine Visitationsreise an, zuerst nach Macedonien (1 Tim. 1, 3) und dann nach Corinth, und indem er hier von den auf Creta zerstreut lebenden Christen dazu aufgefordert wird, kehrt er über Creta, wo er den Titus zurückläßt (Tit. 1, 5), zurück nach Ephesus, wo er die übrige Zeit des fast dreijährigen Zeitraums verweilt . . Der Brief an Titus ist nicht lange nach seiner Rückkehr in Ephesus geschrieben . . nach dem ersten Corintherbriefe .... bald nach Ostern 57 n. Chr. ...." S. 347. 355. Gegen diese Darstellung erheben sich folgende Bedenken. 1) Zugegeben, daß jene in der Apgsch. nicht berichtete, aber auf Grund der Andeutungen im zweiten Briefe an die Corinther (13, 1. 2; 2, 1; 12, 14. 21) angenommene zweite Reise des Apostels nach Corinth in die Zeit jenes ephesinischen Aufenthaltes falle, ist es sehr bedenklich, dieselbe soweit an das Ende desselben zu verlegen, wie hier angenommen wird. Bald

nach der Rückkehr soll Paulus den Brief an Titus und noch vorher den ersten an die Corinther geschrieben, die Reise aber nach etwa zweijährigem Wirken in Ephesus angetreten haben: ist es da nicht in hohem Grade befremdlich, daß der erste Corintherbrief durchweg keine Hindeutung auf eine vor kurzem stattgehabte Anwesenheit des Apostels enthält, sondern sich fast bei allen speciellen Vorkommnissen, die zur Sprache kommen, ausdrücklich auf Nachrichten durch Andere oder briefliche Mittheilungen, nirgends auf des Apostels eigene Anschauung bezieht (1, 11; [5, 1]; 7, 1; 8, 1; 11, 18; 12, 1)? Sollen sich die Zustände in Corinth erst seit einer vor wenigen Monaten stattgehabten Anwesenheit des Apostels so gestaltet haben? Wie befremdlich ist da die Stelle 5, 9, wo Paulus sich auf einen verlorenen Brief bezieht, dann 4, 18 ὡς μὴ ἐρχομένου, wenn doch der Apostel vor kurzem in Corinth war! 2) muß Wieseler annehmen, daß Titus trotz der ihm im Briefe gegebenen Instruktionen bald darauf vom Apostel wieder abberufen und nach Corinth gesandt worden sey, also seine Mission in Creta nicht erfüllt habe (vgl. dagegen bei Wieseler in Beziehung auf den ersten Timotheusbrief S. 291), und der Apostel seine 3, 12 angekündigte Absicht, den Titus nach Nikopolis kommen zu lassen, geändert habe; denn dieser kommt ja in Macedonien wieder zu ihm, nachdem er vorher schon in Corinth gewesen ist. 3) Daß der Apostel auf seinem Wege nach Corinth in Nikopolis habe überwintern wollen, ist zum Voraus schwer glaublich (fast ebenso wenig, als daß er von Macedonien aus zweimal an Hellas vorbeigereist ist), und widerstreitet entschieden der Stelle 1 Cor. 16, 6, wo der Apostel schreibt: πρὸς ὑμᾶς . . . παραμενῶ ἢ καὶ παραχειμάσω. Denn wenn, wie Wieseler selbst zugiebt, in Nikopolis das Evangelium noch nicht verkündigt war, so kann bei ὑμᾶς unmöglich Nikopolis mitverstanden seyn. Und wenn, wie Wieseler hervorhebt, die beiden Briefe auch nicht ausschließlich an die Gemeinde in Corinth geschrieben sind, so dürfte doch kein Zweifel seyn, daß der Apostel bei ὑμᾶς an Corinth hauptsächlich denkt (vgl. 2 Cor. 6, 11) und nicht an die Leute in Nikopolis. Die gelehrte Nachweisung, daß Nikopolis damals zu Achaja gerechnet worden sey, kann dagegen nicht entscheiden (vgl. Huther). 4) bleibt für Corinth selbst und seine Umgegend, worauf den beiden Corinther-

briefen zufolge zunächst das Absehen des Apostels gerichtet gewesen seyn muß, fast keine Zeit, wie offenbar ist, wenn Paulus die Wintermonate in Nikopolis in Epirus zubringt, Anfang März aber von Corinth abreist. Oder aber man muß annehmen (wie Wieseler in der That thut), der Apostel sey nicht, nach Tit. 3, 12, den Winter über in Nikopolis geblieben, sondern im Winter noch nach Corinth aufgebrochen. — Zu diesen Bedenken kommen noch alle die weiteren, welche von der späteren Gestaltung kirchlichen Lebens, kirchlicher Lehre und Verfassung hergenommen sind, und das gewichtigste von allen, daß bei der hier nothwendigen Trennung des zweiten Timotheusbriefes von den beiden anderen seine Verwandtschaft mit diesen unerklärlich bleibt, und die ungefähr gleichzeitige Abfassung anderer an Sprachvorrath, Darstellungsart und Ideenkreis so verschiedener paulinischer Briefe wahrhaft räthselhaft ist. Vgl. die allg. Einl. Was die positiven Gründe anlangt, mit denen Wieseler seine Ansicht zu stützen gesucht hat, daß nehmlich Titus sich damals bereits in der Umgebung des Apostels befunden habe (Apgsch. 18, 22, vgl. mit Gal. 2, 1), daß Apollos ihm bereits persönlich bekannt geworden war (nach 1 Cor. 16, 12), daß auch von Tychikus ein Gleiches anzunehmen sey (nach Apgsch. 20, 4), ja daß in Betreff seiner sogar wahrscheinlich sey, daß er den Titus, zu dem er (3, 12) gesandt wurde, auf dessen Reise nach Corinth begleitet habe, so können sie jene Bedenken nicht aufwiegen, selbst wenn man alle die feinen Combinationen, auf denen sie ruhen, zugiebt. Namentlich der Umstand, auf den Wieseler großes Gewicht legt, daß Tychikus der Begleiter des Titus nach Corinth gewesen zu seyn scheint, streitet meines Erachtens vielmehr gegen 3, 12; denn diese Stelle wird wohl ohne Zweifel richtiger von einer Ablösung des Titus durch einen der dort Genannten, als so verstanden, wie Wieseler will. Die Schwierigkeiten, welche Nikopolis macht, sind oben gezeigt worden (namentlich aus 1 Cor. 16, 6). Der Nachweis, daß Paulus nur in der angenommenen Zeit in Nikopolis habe das Evangelium predigen können, muß nothwendig problematisch bleiben, und auch die Stellen Röm. 15, 19 u. 23 können, jenen Schwierigkeiten gegenüber, bei ihrer Allgemeinheit nicht beweisen, daß Paulus damals gerade in Nikopolis gewesen seyn müsse.

Der erste Brief an Timotheus.

Einleitung.

§. 1. Timotheus.

Als Empfänger des Briefes ist 1, 2; 3, 14 Timotheus bezeichnet; für ihn allein, nicht zugleich für die Gemeinde — was der klaren Zuschrift, wie dem Charakter des Briefes als Geschäftsbriefes und dem Gesammtinhalt desselben zuwider ist; über 4, 12 f. die Auslegung — ist der Brief bestimmt. Ueber seine Person wissen wir auf Grund neutestamentlicher Stellen, daß Lykaonien seine Heimath — ob Lystra (de Wette) oder Derbe (Wieseler) sein Geburtsort war, ist unentschieden —, sein Vater ein Grieche, seine Mutter eine Jüdin war, welche das Christenthum annahm (Apgsch. 16, 1—3). Der Name der letzteren war Eunike, der Name seiner Großmutter Lois (2 Tim. 1, 5). Diese letzte Stelle vgl. mit 3, 15 läßt uns erkennen, daß Timotheus eine fromme Erziehung von mütterlicher Seite genossen hatte. Bei dem zweiten Aufenthalt des Apostels in jener Gegend wird er bereits als μαθητής aufgeführt, der bei den Brüdern ein gutes Zeugniß hat (Apgsch. 16, 1. 2). Nachdem er sich hatte beschneiden (ebenda 16, 3) und zur Uebernahme des Berufes eines Evangelisten feierlich verpflichten und unter Handauflegung segnen lassen (1 Tim. 1, 18; 4, 14; 6, 12; 2 Tim. 1, 6; 2, 2), schließt er sich dem Apostel auf seiner Reise durch Kleinasien und

Macedonien an, folgt ihm, nachdem er in Beröa zurückgeblieben war, nach Athen nach (Apgsch. 17, 14—16), wird von da von dem Apostel nach Thessalonich abgeordnet (1 Thess. 3, 1—5) und kehrt nach Corinth zu ihm zurück (Apgsch. 18, 5; 1 Thess. 3, 6). Später finden wir ihn in Ephesus wieder bei dem Apostel, von wo er nach Macedonien und Corinth gesandt wird (Apgsch. 19, 22; 1 Cor. 4, 17; 16, 10. 11). Der zweite Corintherbrief sagt nicht ausdrücklich, daß er wirklich dort gewesen ist. Aber in Macedonien ist er wieder mit dem Apostel zusammen (2 Cor. 1, 1) und geht mit ihm nach Corinth (Röm. 16, 21). Auf der Rückreise von da ist er unter der Reisegesellschaft des Apostels und geht mit Anderen von Philippi nach Troas voraus (Apgsch. 20, 4 ff.). Späterhin erscheint er während der in der Apgsch. erzählten römischen Gefangenschaft in der Umgebung des Apostels. Die Briefe an die Colosser, an Philemon und an die Philipper nennen ihn im Eingang als Mitbriefsteller. Nach Phil. 2, 19—23 soll er nach Philippi kommen. Nach unserem Briefe hält er sich in Ephesus auf (1, 3), von dem Apostel mit der Leitung der dortigen Gemeindeangelegenheiten beauftragt. Die Stelle Hebr. 12, 23 bietet noch eine geschichtliche Notiz über ihn, deren Unterbringung aber problematisch ist. Die Tradition macht ihn zum ersten Bischof von Ephesus und läßt ihn daselbst unter Domitian als Märtyrer sterben. Ausführlicheres bei Böhl S. 22 ff. Vgl. Winer's RWB. Die Stellen, in welchen der Apostel sich über Timotheus äußert, sind 1 Cor. 4, 17; 16, 10. 11; Phil. 2, 19—23; 1 Thess. 3, 1—6; sie zeigen, welche Liebe und welches Vertrauen er zu ihm gehabt habe. In den Briefen des Apostels ist er am öftersten neben dem Apostel in der Zuschrift genannt: 2 Cor. 1, 1; Phil. 1, 1; Col. 1, 1; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; Philem. 1, gleichfalls ein günstiges Zeugniß für ihn.

§. 2. Anlaß, Zweck und Inhalt des Briefes.

Timotheus war von dem Apostel in Ephesus zurückgelassen worden mit dem besonderen Auftrage, einer ungesunden Richtung christlicher Lehre und christlichen Lebens, die dort sich geltend machte, entgegenzuwirken, und für die Ordnung und Leitung

der Gemeinde Sorge zu tragen. Da der Apostel eine Verzögerung seiner eigenen Rückkehr als möglich voraussieht, findet er sich veranlaßt, seinem Stellvertreter vor Allem in Hinsicht auf diesen Auftrag Anweisungen für sein Verhalten zu geben (3, 14. 15). Aber die Absicht des Schreibens beschränkt sich nicht auf diese nächste Veranlassung. Auch an den Evangelisten Timotheus hat der Apostel Worte der Ermahnung und Warnung zu richten; was ihm als einem καλὸς διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ sowohl für seine eigene Person als hinsichtlich der Gemeinde obliege, hält er ihm vor, und giebt ihm hierüber die nöthigen Winke. Faßt man den Zweck des Schreibens in dieser Ausdehnung auf, so wird man nicht nur den Inhalt des Briefes im Ganzen dem Zwecke entsprechend finden, sondern auch in der Anlage des Briefes und der Aufeinanderfolge der einzelnen Partien eine gute Ordnung erkennen. Es zerfällt demnach der Brief in zwei Hälften. In der ersten, Kap. 1 — 3, 15, sind die Anweisungen enthalten, welche dem Timotheus für den ihm zeitweise gewordenen Auftrag gelten; und zwar handelt Kap. 1 von der Heterodidaskalie, welcher Timotheus wehren soll; Kap. 2 und 3 von der Leitung der Gemeinde; Kap. 2 nehmlich werden Vorschriften für die Gemeindeversammlungen, Kap. 3 über die Anstellung zu den kirchlichen Aemtern gegeben. Die zweite Hälfte des Briefes umfaßt dann Kap. 3, 15 bis zum Schluß und enthält diejenigen Anweisungen, welche den bleibenden Beruf des Timotheus als Evangelisten zum Gegenstande haben und ihm vorhalten, was ihm dermalen in dieser Beziehung obliege. Der Schluß von Kap. 3 bildet den Uebergang zu dem Kap. 4 geschilderten künftigen Abfall vom Glauben, der dem Timotheus als Lehrer des Evangeliums ein um so treueres Festhalten an der apostolischen Lehre und eine gewissenhafte Benutzung der ihm verliehenen Lehrgabe zur Pflicht macht (Kap. 4). Weiter wird Kap. 5 dem Timotheus vorgehalten, wie er sich gegen die einzelnen Glieder der Gemeinde je nach dem Unterschiede von Geschlecht, Alter und nach sonstiger Verschiedenheit zu verhalten habe (wobei eine scharfe Scheidung zwischen seiner Stellung als Vertreter des Apostels und als Evangelist der Natur der Sache nach nicht erwartet werden kann). Kap. 6 endlich werden ihm noch besondere Vorschriften über die Sklaven und über die Rei-

chen gegeben. Den Uebergang aber zu diesem letzten Punkte bildet eine dem Timotheus persönlich geltende Warnung vor dem Reichwerdenwollen, zu welcher der Apostel durch das Treiben der Verführer veranlaßt wird. Für sich steht der Schluß V. 20—22, der eine nochmalige zusammenfassende Warnung vor jener Geheimweisheit enthält. Die Begründung und weitere Ausführung dessen s. in der Auslegung.

§. 3. Zeit und Ort der Abfassung.

Die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen der Brief nach seinen eigenen Angaben geschrieben ist, sind folgende. Der Apostel ist von Ephesus nach Macedonien gereist und hat den zurückbleibenden Timotheus bis zu seiner eigenen Ankunft, die nach seiner Hoffnung bald erfolgen soll, möglicher Weise aber sich verzögern kann, mit der Leitung der ephesinischen Gemeinde beauftragt. Die Gemeinde ist bereits vollständig eingerichtet; sie hat nicht bloß Presbyter und Diakonen, sondern auch das Institut kirchlicher Wittwen; bei der Wahl für das Bischofsamt wird der *νεόφυτος* bereits ausgeschlossen, und überhaupt bei der Anstellung zu einem Amt in der Kirche oder bei kirchlicher Auszeichnung (5, 9 ff.) christliche Bewährung gefordert. In der Gemeinde hat sich eine verkehrte Neigung zu müßiger Spekulation und falscher Ascese hervorgethan, die bei Einigen selbst zum völligen Abfall vom Glauben geführt hat; es läßt die Gegenwart bereits die Keime einer in der Zukunft gefahrvoll drohenden Irrlehre erkennen (4, 1 ff.). Schon aus diesen Umständen erhellt, daß die Abfassung des Briefes in die spätere — ja ich möchte gleich behaupten, in die späteste — Zeit des Apostels fallen müsse. Es wird sich schwerlich darthun lassen, daß ein christlicher Bestand von zwei und drei Jahren hinreiche, die Kap. 3 für die Besetzung der kirchlichen Aemter aufgestellten Erfordernisse, dann die Kap. 5 über die Wittwen gegebenen Vorschriften und die dort ausgesprochenen Erfahrungen, wie die den ganzen Brief durchziehenden Warnungen vor Heterodidaskalie und Irrlehre erklärlich zu machen. Sollte dieser Brief vor der milesischen Abschiedsrede an die ephesinischen Presbyter geschrieben seyn, in welcher der Apostel nicht vor einer bereits schon

vorhandenen, sondern nur vor einer in der Zukunft drohenden Gefahr warnt, vor dem Briefe an die Epheser, der von dem hier geschilderten Treiben keine Spur enthält, während der Apostel selbst diese Verirrungen als den Anfang eines continuirlich sich fortentwickelnden Abfalls vom Glauben darstellt? Wir erinnern ferner an das in der allgemeinen Einleitung Gesagte, daß sowohl, was über die eingerissenen Verirrungen, als was über die kirchlichen Institutionen in dem Briefe enthalten ist, sich selbst seine Stelle inmitten der früheren Erscheinungen und der spätesten der Art innerhalb der apostolischen Zeit anweise, daß allenthalben ein längerer, bereits gewohnter Bestand des Christenthums uns entgegentrete und sich in solchen Zügen, wie das Zurücktreten der Charismen, wie die Anforderung des *διδακτικός* an den Presbyter, deutlich verrathe — wiewohl der Gesammteindruck des Briefes in dieser Beziehung noch viel schlagender ist, wenn man ihn etwa mit den Briefen an die Corinther oder mit dem an die Römer, in deren Nähe er verlegt wird, zusammenhält.

Indessen betrachten wir einmal diejenigen Ansichten, welche unseren Brief ohne die Annahme der Befreiung des Apostels aus seiner römischen Gefangenschaft, zu der wir uns gedrängt sehen, also in dem von der Apgsch. umfaßten Zeitraum, unterzubringen versuchen. Wir übergehen die Annahme von Calvin, der die Abfassung des Briefes sogar in die Zeit nach dem ersten Aufenthalt des Apostels in Ephesus (Apgsch. 18, 19) verlegt (vgl. dagegen Wieseler S. 290); ferner die von Dr. Paulus, daß der Brief aus der Gefangenschaft des Apostels zu Cäsarea geschrieben sey, welche die nöthigen Facta selbst erst fingirt und sich nur durch eine willkürliche Exegese behaupten kann (vgl. dagegen Böhl S. 202 ff. Matthies S. 449 f.; Wieseler S. 302; Huther S. 15 f.). Auch auf Schneckenburger's und Böttger's Ansicht, welche sich auf die Aenderung des *προςμεῖναι* in *προςμείνας* gründet, gehen wir nicht weiter ein, da wir das Recht einer solchen Emendation der Einstimmigkeit der Codd. und dem klaren Wortsinne gegenüber zum Voraus in Abrede stellen (vgl. Wieseler S. 303). So bleiben uns zu näherer Prüfung noch drei Ansichten, von denen die erste die Abfassung des Briefes in den von der Apgsch. 20, 1. 2 bezeichneten Zeitpunkt verlegt

(die Ansicht vieler älterer und neuerer Ausleger, wie Theodoret, Hug, Planck, Hemsen u. A.), die zweite den Brief während einer vom Apostel von Ephesus aus in der Zeit seines zwei- bis dreijährigen Aufenthalts daselbst unternommenen Reise geschrieben seyn läßt (so Mosheim, der die fragliche Reise zu Anfang dieses Aufenthaltes annimmt, Schrader und zuletzt Wieseler, die sie an das Ende desselben verlegen); endlich die dritte die Apgsch. 20, 3—5 erwähnten Umstände als den geeigneten Zeitpunkt für die Abfassung unseres Briefes erklärt (so Bertholdt, Matthies).

Den scheinbarsten Haltpunkt in der Apgsch. hat die erste der genannten Ansichten; denn Apgsch. 20, 1 lesen wir ja, daß der Apostel von Ephesus aus nach Macedonien reist; näher besehen zeigt sie sich als die unhaltbarste. Die Gründe, welche dagegen sprechen und von Schleiermacher, Böhl, Mack, Matthies, Huther, Wieseler u. A. vorgebracht worden sind, lassen sich in Folgendem zusammenfassen. Die Annahme, daß Timotheus, bei der Abreise des Apostels von Ephesus, daselbst im Auftrage des Apostels zurückgeblieben sey, um die Leitung der ephesinischen Gemeinde zu übernehmen, widerstreitet der Erzählung der Apgsch. und den Andeutungen der beiden Corintherbriefe. Nach Apgsch. 19, 21—23 war Timotheus zur Zeit, als der Apostel bereits mit seiner eigenen Abreise umging, nach Macedonien gesandt worden, um von dort nach Corinth zu gehen (1 Cor. 4, 17). Man müßte also annehmen, daß die Abreise des Apostels trotz des Aufstandes des Demetrius noch so lange unterblieben sey; daß Timotheus über Macedonien nach Corinth reisen, dort seinen Auftrag besorgen und zu dem Apostel nach Ephesus vor dessen Abreise zurückkehren konnte. Es müßte Timotheus, den der Apostel bei dem Eintreffen seines ersten Briefes an die Corinther noch nicht in Corinth vermuthet (16, 10), bereits bis Pfingsten zu dem Apostel nach Ephesus zurückgekehrt seyn (16, 8), während der Brief erst um Ostern geschrieben ist (5, 6—8; vgl. Meyer). Aber findet man auch diesen Zeitraum nicht zu kurz, oder nimmt man an, daß Timotheus nicht wirklich nach Corinth gegangen sey, so steht entgegen, daß nach 2 Cor. 1, 1 Timotheus nicht in Ephesus geblieben ist, sondern bei dem Apostel in Macedonien sich aufhält, und während des kurzen Auf-

enthaltes in Hellas gleichfalls bei ihm sich befindet, und von dort mit ihm zurückreist (Röm. 16, 21; Apgsch. 20, 4). Weiter schreibt der Apostel 1 Tim. 3, 14, daß er bald nach Ephesus zu kommen gedenke. Aber nach Apgsch. 20, 3; 1 Cor. 16, 5 ff.; Apgsch. 19, 21 hat er die bestimmte Absicht, über Macedonien nach Griechenland und von dort nach Jerusalem zu reisen, wie er sie auch noch in seinem von Macedonien aus geschriebenen zweiten Briefe an die Corinther 13, 1 und Röm. 15, 25 ff. ausspricht. Ja so wenig liegt eine Rückkehr nach Ephesus damals im Sinne des Apostels, daß er, als er nachmals, durch die Nachstellungen der Juden veranlaßt, seinen ursprünglichen Plan, von Griechenland aus den Seeweg nach Syrien zu nehmen, aufgiebt und so in die Nähe von Ephesus kommt, vorbeisegelt (Apgsch. 20, 16) und nur die Presbyter zu sich nach Milet bescheidet. Schon aus diesen Gründen kann sich diese Ansicht nicht behaupten, ganz abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit der Situation, die man annehmen müßte (worüber Schleiermacher S. 115 ff. zu vgl.), und von allen Kriterien unseres Briefes, wonach wir es mit einer viel späteren Gestaltung des christlichen Lebens in der apostolischen Zeit zu thun haben.

Mit nicht viel geringeren Schwierigkeiten ist die dritte der oben angeführten Ansichten umgeben, wie bereits von Mack, Huther, Wieseler gegen Matthies, den neuesten Vertreter derselben nach Berthold's Vorgang, gezeigt worden ist. Nach dieser Ansicht hat Paulus den Timotheus kurz vorher, ehe er die Rückreise von Achaja nach Jerusalem antrat (Apgsch. 20, 3 ff.), nach Ephesus mit mündlichen Aufträgen vorausgesandt, dorthin auch selbst zu kommen vorgehabt, aber nicht mit Gewißheit darüber zu bestimmen vermocht, und eben deshalb soll er bei erhaltener günstiger Gelegenheit zum Behufe einer interimistischen Anweisung diesen Brief von einem Orte Achajas oder Macedoniens aus an ihn geschrieben haben, nur kurze Zeit, vielleicht nur einige Wochen später, als der Brief an Titus abgefaßt war, den Matthies gleichfalls in diese Zeit verlegt. Gegen diese Ansicht, wie sie von Matthies vertheidigt wird, spricht 1) daß sie auf einer unhaltbaren Erklärung der Stelle 1 Tim. 1, 3 beruht (nach dem Urtheile de Wette's, Winer's, Huther's, Wieseler's; vgl. zu

d. St.), wonach *πορευόμενος* sich nicht auf den Apostel, sondern auf Timotheus bezieht. Bei Bertholdt's Annahme fällt diese Erklärung weg; denn er bezieht diese Worte auf die Apgsch. 20, 1. 2 berührte Reise; aber es stellt sich dafür die Schwierigkeit ein zu erklären, warum damals Timotheus nicht in Ephesus geblieben sey, und wie sich der Apostel nach einem längeren Zusammenseyn mit Timotheus in solcher Weise, wie hier geschieht, auf den damals ertheilten Auftrag bezogen haben sollte. 2) Spricht dagegen der Reisebericht Apgsch. 20, 4. 5: denn ihm zufolge ist Timotheus nicht vorausgereist, sondern hat sich als Begleiter dem Apostel angeschlossen, und sich nur von Philippi bis Troas und von da bis Assos von ihm getrennt. Matthies' Annahme widerspricht demnach diesem Berichte. Man müßte vielmehr annehmen, wie Huther bemerkt, der Apostel habe den Timotheus erst später, etwa von Troas aus, nach Ephesus gesandt und ihm den Brief gleich nachgeschickt, was denn freilich wieder nicht wohl denkbar ist. 3) Wie wenig stimmt die 3, 14; 4, 13 u. Br. ausgesprochene Absicht des Apostels, für längere Zeit nach Ephesus zu kommen, mit Apgsch. 20, 16: *ἔκρινε ὁ Παῦλος παραπλεῦσαι τὴν Ἔφεσον, ὅπως μὴ γένηται αὐτῷ χρονοτριβῆσαι ἐν τῇ Ἀσίᾳ.* Er kann diese Absicht auch ursprünglich nicht gehabt haben, wie Apgsch. 20, 3 zeigt. (Wieseler S. 294 f.) 4) Wie auffallend bleibt es doch immer, daß Apgsch. 20, 16 ff. des Timotheus auch gar nicht gedacht wird! 5) Und wozu überhaupt ein Brief, da Timotheus kurz zuvor mit dem Apostel zusammen war, und der Brief selbst nicht zu erkennen giebt, daß dem Apostel seitdem neue Nachrichten über die ephesinische Gemeinde zugekommen seyen, die ihn zu diesem Briefe bewogen hätten? 6) Stellt sich auch dieser Ansicht die Apgsch. 20, 29. 30 enthaltene Voraussagung künftiger Irrlehre entgegen. Kurz, „es paßt nichts zusammen," wie Baur gegen diese Ansicht mit Recht bemerkt.

Am ersten ließe sich die zweite oben angeführte Ansicht behaupten, welche die Reise des Apostels nach Macedonien und die Abfassung des Briefes in die Zeit des zwei= bis dreijährigen Aufenthalts des Apostels in Ephesus, und zwar gegen Ende desselben verlegt, so lange man nur die mehr äußerlichen geschichtlichen Beziehungen im Auge behält. Es ist Wieseler's

scharfsinnig durchgeführte Ansicht, die wir so eben genannt haben. Mit ihm stimmen Mosheim und Schrader zusammen, sofern auch sie die fragliche Reise in die Zeit des ephesinischen Aufenthaltes verlegt haben; aber die Fassung, welche sie dieser Annahme gegeben haben, ist durchaus unhaltbar, wofür wir uns kurzweg hier auf Wieseler's Gegenbemerkungen S. 295 ff. berufen. Seine eigene Ansicht ist folgende (vgl. S. 315): „Der erste Timotheusbrief ist von Paulus jedenfalls während seines fast dreijährigen ephesinischen Aufenthaltes Apgsch. 19 vor Abfassung des verloren gegangenen und des jetzigen ersten Corintherbriefes auf einer in der Apgsch. übergangenen Zwischenreise entweder in Macedonien oder Achaja, d. i. in den Jahren 54—57, höchst wahrscheinlich aber im letzten Jahre jenes seines ephesinischen Aufenthaltes 56 n. Chr. geschrieben worden." Gegen diese Ansicht hat Huther, wie mir scheint, mit Recht erwidert: 1) daß, wenn auch eine zweite Reise des Apostels nach Corinth in der Zeit des ephesinischen Aufenthaltes zugegeben werden müsse, es dennoch etwas Bedenkliches habe, daß der Apostel kurz vor der Abfassung des ersten Briefes an die Corinther selbst in Corinth gewesen sey, da er dann keinen rechten Anlaß zum Schreiben gehabt haben könne; wofür ich nur, mit Beziehung auf das in der Einl. zu dem Briefe an Titus Bemerkte, lieber sagen möchte, daß dann der Mangel aller Beziehungen auf diesen Aufenthalt in dem bald hernach geschriebenen Briefe an die Corinther befremdlich sey. 2) bemerkt Huther, daß, trotz der von Wieseler versuchten Sicherstellung, Apgsch. 20, 29. 30 gegen dessen Ansicht spreche, da nach dieser Stelle die Irrlehre als etwas rein Künftiges dargestellt werde. Wieseler's Behauptung, daß εἰς ὑμᾶς an jener Stelle nur auf die Presbyter gehe, während die Irrlehre in der Gemeinde bereits vorhanden gewesen sey, widerstreitet dem Zusammenhang von V. 28 u. 29 und ist sachlich kaum denkbar: der Apostel müßte sich dann ganz anders ausgesprochen haben (vgl. Tit. 1, 9 ff.). „Und sicherlich" — sagt Huther mit Recht — „hätte Paulus das Vorhandenseyn der Irrlehrer in Ephesus nicht unberührt gelassen, wenn er die Gemeinde so sehr bedroht wußte, daß er schon früher für nöthig erachtet hatte, hinsichtlich ihrer dem Timotheus so ernstliche Anweisungen zu geben." Die in Zukunft drohende Gefahr (Apgsch. 20, 29 f.; 1 Tim. 4, 1 ff.)

steht ja mit den Erscheinungen der Gegenwart in einem continuirlichen Zusammenhange. So bleibt dann auch befremdlich, daß der Epheserbrief, der nach Wieseler für Ephesus bestimmt war, keine Spur von den Verirrungen in unserem Briefe enthält. 3) bemerkt Huther, daß zu der Ansicht, daß Paulus sich nur für eine kurze Zeit von Timotheus getrennt und nach seiner Rückkehr denselben alsbald von Ephesus entsandt haben müßte (Apgsch. 19, 22), der ganze Charakter des Briefes nicht stimme, da die Instruktionen des Briefes auf eine längere Wirksamkeit hindeuten. Gewiß, da der Apostel selbst nicht lange nach seiner Rückkehr Ephesus wieder verlassen hat (nach Verlauf der Zeit von Ostern bis Pfingsten; denn lange vor Ostern kann er doch die Seereise von Achaja über Creta nach Ephesus nicht gemacht haben), ist die Entsendung des Timotheus nach Corinth, die ihn seiner so dringenden Wirksamkeit in Corinth entzieht, sehr auffallend. Ueberhaupt aber, müssen wir noch hinzufügen, erheben sich wider diese Reise gegen Ende des ephesinischen Aufenthaltes, wenn sie mit der nach Creta identisch seyn soll, wie doch Wieseler annehmen muß, dann auch die Bedenken, welche gegen diese in der Einl. zum Briefe an Titus bereits ausgesprochen sind. Den Schwierigkeiten, die sich aus dem bereits weit fortgeschrittenen Verfassungsorganismus der Gemeinde entnehmen lassen, hat zwar Wieseler zu begegnen gesucht. Er bemerkt, daß es nach einem zwei- oder dreijährigen Wirken des Apostels bereits Presbyter und Diakonen gegeben haben könne, wogegen wir nichts einwenden; wir wollen auch bei dem νεόφυτος durch seine Bemerkung uns beruhigen lassen; aber daß es nach Verlauf dieser Zeit bereits jenes Wittweninstitut gegeben, und noch mehr, daß der Apostel bereits solche Erfahrungen gemacht habe, wie er 1 Tim. 5, 11 in Ansehung dieser Einrichtung ausspricht, möchte doch kaum zu glauben seyn. Wie die ganze Gestalt christlichen Lebens und der Charakter der bekämpften Verirrungen auf eine spätere Zeit hinweise, wie die zeitliche Trennung des zweiten Briefes an Timotheus gegen diese Ansicht streite u. dgl. mehr, ist anderwärts bereits zur Genüge erörtert worden.

So sehen wir also, wie keine der hier angeführten Ansichten ohne erhebliche Bedenken ist, und müssen uns durch diesen negativen Beweis in der Ansicht bestärkt finden, daß auch dieser

Brief in die Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft, und zwar zwischen die erste und zweite gehöre. Es ist diese Ansicht neben derjenigen, welche Apgsch. 20, 1 für den fraglichen Zeitpunkt hält, die meist verbreitete, wie Wieseler bemerkt S. 298. So schon Theophylakt, Oekumenius. Sie liegt auch der Unterschrift ἀπὸ Λαοδικείας zu Grunde, welche auch die Peschito hat. Welche Vorstellung wir von der Reise des Apostels nach seiner Befreiung zu fassen haben, auf welche sich 1, 3 u. Br. bezieht, ist in der allg. Einl. bereits dargestellt worden; ebenso, welche sonstige Anknüpfungspunkte in anderen Briefen sich finden. Was wir dort in Betreff der Stellen Philem. 22 und Phil. 2, 24 bemerkt haben, daß, wenn der Apostel freikam, er ins Morgenland zurückgekehrt seyn wird, bleibt auch nach Wieseler's Gegenbemerkung (S. 299) stehen. Speciell wendet man aus unserem Briefe gegen die Annahme so später Abfassung die νεότης ein; vgl. dagegen die Auslegung zu 4, 12; dann die geringe Erfahrung des Timotheus in Leitung und Regelung der Angelegenheiten einer christlichen Gemeinde. Aber eine solche Stellung nahm Timotheus damals auch zuerst ein; man vgl. die Bemerkungen Hug's II. S. 380 ff. (4. Aufl.). Und wird denn, wenn man sich des Apostels Anweisungen nur aus großer jugendlicher Unerfahrenheit des Timotheus erklären zu können meint, die Aeußerung über ihn 1 Theß. 3, 1. 2; 1 Cor. 4, 17 erklärlich?

Ueber den Ort der Abfassung läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Die wahrscheinlichste Annahme bleibt immer, daß der Brief von einem Orte Macedoniens aus geschrieben sey.

§. 4. Aechtheit.

Wir haben diejenigen kritischen Einwendungen, welche den drei Briefen zusammen gelten, in der vorangestellten kritischen Einleitung zu beseitigen gesucht. Hier sollen nur diejenigen Bedenken noch berücksichtigt werden, die gegen unseren Brief insbesondere erhoben werden. Er soll geschichtlich nicht zu begreifen seyn, auch wenn man seine Abfassung in die Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft des Apostels verlege; denn einer so späten Abfassung widerspreche, daß Timotheus als junger Mann dargestellt werde; wogegen die Erklärung zu 4, 12

zu vergleichen ist. — Es widerspreche der Mangel aller Beziehungen auf jene Gefangenschaft und die darauf folgenden Reisen und Schicksale des Apostels. Allein wenn doch der Apostel nach seiner Befreiung und nach jenen Reisen noch mit Timotheus persönlich zusammen gewesen ist (1, 3), so ist gar nicht einzusehen, warum er brieflich ihm mittheilen sollte, was er längst mündlich gethan haben konnte. Zudem ist unser Brief ein Geschäftsbrief, und darum zu solchen Mittheilungen am wenigsten geeignet. — Aber auch exegetisch oder seinem Inhalte nach soll er nicht zu begreifen seyn, indem er A) seinen angegebenen und denkbaren Zwecken nicht entspreche. a) Nach dem 1, 3 angegebenen Zwecke von Timotheus' Zurückbleiben in Ephesus sollte man eine eingehende Polemik gegen die Irrlehrer erwarten; allein diese fehle durchweg. — Wir erinnern dagegen, daß gar nicht erwartet werden kann, der Apostel werde auf Dinge, die er kurzweg als leeres Geschwätz, bloßen Wortstreit und Abgeschmacktheit bezeichnet, näher, als er gethan hat, eingehen. Daß er wiederholt auf diese Dinge zurückkommt und die verschiedene Art, in der er sich über sie ausspricht, läßt sich recht wohl begreifen, wie die Auslegung nachweist. — b) Nach dem 3, 15 angegebenen Zwecke des Briefes sollte man — wird eingewendet —, einen Schatz treffender gehaltvoller Anweisungen und Rathschläge über die Gemeindeführung erwarten; den finde man nicht. — Dagegen ist zu sagen: der Sinn von 3, 15 müsse nach dem Vorangehenden bestimmt werden, und die Frage kann nur die seyn, ob Kap. 3 wie Kap. 2 dem Zwecke entspreche, dem Timotheus in diesen bestimmten Punkten die nöthige Anleitung zu geben. Diese Frage werden wir unbedenklich bejahen dürfen; vgl. die Auslegung. — c) Wohl ließe sich denken, sagt man, daß Paulus in einem Geschäftsbriefe an Timotheus außer dem Geschäftlichen auch für diesen selbst manches Belehrende und Anregende sage; aber was von dieser Art vorkomme, stelle theils den Gehülfen des Apostels auf eine zu niedrige Stufe (1, 18 f.; 4, 7 ff. 12 ff.; 6, 11 ff.), theils sey es zu allgemein und selbst für gewöhnliche Christen wenig sagend (4, 7 ff. 12 ff.; 5, 23; 6, 11). Dagegen: vergleicht man die hier angeführten Stellen, so enthalten sie die Ermahnung an Timotheus zu treuer Pflichterfüllung in seinem Berufe oder zu gottseligem Wandel

als Christ, oder sie beziehen sich wie 5, 23; 6, 11 auf specielle Dinge. Zudem stehen diese Ermahnungen in einem antithetischen Verhältniß zu dem Treiben der Verführer und haben darin eine specielle Veranlassung. Nimmt man an, daß jenes Treiben mit seiner Geheimweisheit und bei seinem unschuldigen Aussehen selbst für einen Timotheus Reiz haben konnte, und daß er, wie namentlich der zweite Brief an ihn lehrt, nicht von aller Anhänglichkeit ans Irdische frei war — und ich sehe nicht ein, warum man die Möglichkeit dessen zum Voraus in Abrede stellen sollte — so lassen sich diese Ermahnungen recht wohl begreifen; und viel schwieriger dürfte es in dem von der Kritik angenommenen Fall einer späteren Abfassung des Briefes seyn, zu erklären, wie ein Pseudapostel zu solchen, des Timotheus „unwürdigen," Ermahnungen gekommen sey, namentlich wenn er die gnostischen Irrlehren der späteren Zeit im Auge hat und vor der Betheiligung an ihnen den Timotheus warnen zu müssen meint. — Aber B) wie das für Timotheus Gesagte der Stellung und dem Charakter dieses Gehülfen nicht entspreche und das innige Verhältniß des Apostels zu ihm in den Stellen 1, 1. 18; 4, 6; 5, 23 noch weniger als im zweiten Briefe sich darlege (dabei ist nicht in Anschlag genommen, daß wir einen Geschäftsbrief vor uns haben, der in Kürze das Nöthige zu erledigen sucht): so fehle es auch gänzlich an Beziehungen auf die dem Apostel so nahe stehende Gemeinde, vgl. Apgsch. 20, 18 ff. Bei diesem letzteren Einwurfe ist nicht berücksichtigt (vgl. darüber die Einl. zum Briefe an Titus), daß der Brief nicht an die Gemeinde gerichtet ist. Gegenüber dem Timotheus war in diesem Geschäftsbriefe zu solchen Beziehungen keine Veranlassung, wie man auch keine Stelle des Briefes wird anzugeben wissen, wo sie hätten eintreten sollen. Endlich soll der Brief, von diesen geschichtlichen Beziehungen abgesehen, den Apostel als schriftstellerisches Erzeugniß durch den Mangel an Haltung und Zusammenhang verläugnen; wogegen wir einfach auf die Auslegung verweisen, wo wir den Ungrund dieser Beschuldigung nachzuweisen bemüht waren.

Erklärung des ersten Briefes an Timotheus.

---

§. 1. Zuschrift und nächste Aufgabe des Timotheus, den Anderslehrenden gegenüber.

(Kap. 1, 1—20.)

Zuschrift und Gruß des Briefes 1, 1. 2 zeigen den gewöhnlichen Typus der paulinischen Briefe. Wir finden hier nicht, wie bei Tit. 1, 1 f., vgl. mit Röm. 1, 1 ff.; Gal. 1, 1 ff., nähere Bestimmungen des Prädikats ἀπόστολος, die eine Vorandeutung des Briefinhalts wären, sondern ganz einfach bezeichnet der Schreibende sich als ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ (was nicht um der Gemeinde willen geschieht; vgl. zu Tit. 1, 1 und 2 Tim. 1, 1, wo eine solche Beziehung gar nicht angenommen werden kann), weist hierauf hin auf die göttliche Vollmacht seines Amtes, nennt dann die Person, an welche der Brief gerichtet ist, und fügt sofort den üblichen Anfangsgruß hinzu mit seiner Ableitung vom θεὸς πατήρ (ἡμῶν zu streichen) καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Man vgl. 2 Cor. 1, 1; Eph. 1, 1; Col. 1, 1. Neben dieser Aehnlichkeit findet sich aber bei diesem Briefe, wie bei den anderen beiden s. g. Pastoralbriefen, Eigenthümliches. Statt des gewöhnlichen Ausdruckes διὰ θελήματος θεοῦ an jenen angeführten, sonst ähnlichsten, Stellen lesen wir hier wie Tit. 1, 3 κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν; dagegen

behält 2 Tim. 1, 1 hierin die gewöhnliche Ausdrucksweise bei. Eigenthümlich ist ferner diesem Briefe, daß zu κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν noch καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ hinzutritt (denn so, nicht κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ist zu lesen; vgl. Tischendorf's krit. Bem.). Weiter ist ihm allein die Bezeichnung Christi Jesu an dieser Stelle als τῆς ἐλπίδος ἡμῶν eigenthümlich. Endlich hat er in dem Segenswunsche das zwischen dem sonst allenthalben allein gebrauchten χάρις καὶ εἰρήνη eingeschobene ἔλεος nur noch mit 2 Tim. 1, 2 gemein. An der Stelle Tit. 1, 4 ist es unächt. Das Eigenthümliche besteht nun nicht in dem Gebrauch der Ausdrücke an sich. Den einen Ausdruck θεὸς σωτὴρ ἡμῶν ausgenommen, der jedoch einen durchaus paulinischen Gedanken ausspricht (vgl. zu Tit. 1, 3), kommen dieselben sämmtlich beim Apostel, und zwar in ähnlichen Verbindungen, nur nicht gerade an dieser Stelle, in der Zuschrift eines Briefes, vor. Vgl. über κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ Röm. 16, 26 und zu Tit. 1, 3; hinsichtlich des zu κατ᾽ ἐπιταγὴν κτλ. tretenden Χριστοῦ Ἰησοῦ die ganz ähnliche Stelle Gal. 1, 1 und Röm. 1, 5; an der ersteren bezeichnet sich der Verfasser als ἀπόστολος διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός, an letzterer lesen wir: δι᾽ οὗ (nehmlich Ἰησοῦ Χριστοῦ) ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν. Das einzig Auffallende an u. St. scheint nur der Umstand, daß er sich eben erst ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ genannt hat, was aber bei dem erklärenden Verhältniß des κατ᾽ ἐπιταγὴν κτλ. zu ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ keine Tautologie ist, durch den weiteren Zusatz zu Χριστοῦ Ἰησοῦ — τῆς ἐλπίδος ἡμῶν gerechtfertigt wird und eine annähernde Analogie an Röm. 1, 1, vgl. mit 5, für sich hat. Das ἐλπίδος ἡμῶν von Christus als dem Grunde unserer Hoffnung, deren Gegenstand nach Tit. 1, 2 die ζωὴ αἰώνιος, hat seine Parallele in Col. 1, 27, womit auch Eph. 2, 14 zu vergleichen ist. Und was ἔλεος anlangt, so findet es sich als Segenswunsch mit εἰρήνη verbunden gleichfalls bei dem Apostel Gal. 6, 16. Vgl. auch 2 Joh. 3; Jud. 2. Was von solchen Eigenthümlichkeiten in kritischer Hinsicht zu halten sey, darüber ist zu dem Eingang in den Brief an Titus das Nöthige erinnert worden. Sie sind bei einem Nachahmer des Apostels, der unerkannt bleiben wollte, und der es so leicht hatte, der Weise des Apostels getreu zu bleiben, viel undenkbarer

als bei dem Apostel, den man von seiner eigenen Ausdrucksweise nicht so abhängig machen darf, daß er statt διὰ θελήματος nicht auch einmal κατ' ἐπιταγήν, und statt χάρις καὶ εἰρήνη nicht χάρις, ἔλεος, εἰρήνη sollte schreiben dürfen. In einem Falle, wie der erstere, ist auch nichts weiter zu erklären; in einem Falle, wie der zweite, und wie das θεὸς σωτὴρ ἡμῶν und τῆς ἐλπίδος ist, spiegelt sich offenbar das Gemüth des Apostels, das gerade von diesen Ideen bewegt ist, wobei die Wahl der Ausdrücke, wie Tit. 1, 1. 2, entweder in einem nachweisbaren directen Zusammenhange mit dem Inhalte des Briefes steht, oder allgemeinerer Art ist, wie hier in unserem Falle, wo die Ausdrücke θεὸς σωτὴρ ἡμῶν —. τῆς ἐλπίδος — ἔλεος erkennen lassen, wovon das Gemüth des Schreibenden bewegt ist, ohne daß ich versuchen möchte, speciellere Beziehungen zu der Tendenz des Briefes, wie bei dem Titusbrief, nachzuweisen. Nur bei ἐλπίς liegt an sich und namentlich bei Vergleichung von Tit. 1, 2 eine Nebenbeziehung auf die ἑτεροδιδασκαλοῦντας sehr nahe, die diese Hoffnung bei Seite setzen. Es genügt in solchem Falle darauf hinzuweisen, wie die Ideen, die also angedeutet sind, den Brief durchziehen und allenthalben zum Vorschein kommen, wofür namentlich auf 1, 12 ff.; 2, 3 ff.; 3, 16; 4, 9. 10; 6, 12 ff. verwiesen werden kann. Man sieht hier allenthalben diese großen Gedanken durchbrechen und des Apostels Gemüth mit Liebe dabei, wie bei Ausruhepunkten, verweilen. — Eben deßhalb möchte ich auch Olshausen nicht beistimmen, der in den Ausdrücken σωτήρ, wie auch ἐλπίς und ἔλεος, eine specielle Beziehung auf des Apostels Lage in der Gefangenschaft erkennen will. Vgl. auch Baumgarten S. 232 ff. Haben wir nicht σωτήρ und etwas dem ἐλπίς Entsprechendes auch zu Anfang des Briefes an Titus? Und nimmt unser Brief selbst sonst nur irgend Bezug auf des Apostels Lage? — Für ἐν πίστει, als dem Grunde und Elemente dieses Verhältnisses, lesen wir Tit. 1, 4 κατὰ κοινὴν πίστιν. Hier wie dort ist die präpositionelle Bestimmung zu dem componirten Begriff γνησίῳ τέκνῳ zu ziehen, vgl. zu Tit. 1, 4 und Winer §. 19, 2. S. 157. De Wette und Andere wollen ἐν πίστει bloß zu τέκνῳ ziehen. Die Hinzufügung des ἔλεος, welches das liebreiche Erbarmen Gottes unserer Schwäche und Unwürdigkeit gegenüber bezeichnet (vgl. Matthies zu Tit.

1, 4), hat man aus der Beziehung des Segenswunsches auf den Mitlehrer erklärt, da es dem Paulus eigenthümlich sey, das Lehramt als eine Gabe des ἔλεος ϑεοῦ anzusehen, 1 Cor. 7, 25; 2 Cor. 4, 1; 1 Tim. 1, 16. Mag seyn, obwohl Gal. 6, 16 nicht dafür spricht. In jedem Falle ist es als Ausfluß dessen zu betrachten, wovon das Gemüth des Apostels in dem ganzen Briefe sich erfüllt zeigt, und ein Beweis der innigen Liebe des Apostels zu Timotheus. *Καὶ τοῦτο ἀπὸ πολλῆς φιλοστοργίας*, bemerkt Chrysostomus. Im Uebrigen verweise ich auf Tit. 1, 1—4, wo sich erklärt findet, was etwa noch einer Erklärung bedarf.

Vers 3—20. Sofort geht der Verfasser, wie im Briefe an Titus, ohne Weiteres zur Sache selbst über. Timotheus wird an den Zweck seines Zurückbleibens in Ephesus erinnert, der dortigen verkehrten Hinneigung zu Dingen, welche nur Streit erregen, aber christlichen Sinn und christliches Leben nicht fördern, entgegenzuwirken. Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben sey das Ziel, das es gelte. Aber an solcher Grundgesinnung fehle es eben bei jenen Anderslehrenden; und daher die Auswüchse des leeren Geschwätzes, wie sie an denen wahrzunehmen seyen, die sich zu Gesetzeslehrern aufwerfen, ohne selbst zu wissen, was sie wollen. Denn die Bestimmung des Gesetzes sey nicht für den Rechtbeschaffenen, sondern die Laster zu strafen, wofür der Apostel sich auf das ihm anvertraute Evangelium beruft, dessen Gewißheit er an sich selbst erfahren hat. So, auf Grund dieses Evangeliums, zugleich aber auch auf Grund der über Timotheus ergangenen Weissagungen, ermahnt er dann den Timotheus, den guten Kampf zu kämpfen, und um das zu können, sich Glauben und ein gutes Gewissen zu bewahren: denn wohin es ohne das letztere komme, lehrten ihn die warnenden Beispiele Anderer.

Vers 3. *Καϑώς* — mit einem Vordersatze beginnt der Apostel; aber vergebens erwartet man den Nachsatz, der, wenn er dem *καϑὼς παρεκάλεσα — Μακεδ.* entsprechen soll, etwa lauten muß: *οὕτω καὶ νῦν παρακαλῶ, ἵνα κτλ.* Man sieht schon aus dieser Anlage der Periode, wie ähnlich der Nachsatz dem Vordersatze in Form und Inhalt werden mußte, und wie nahe es lag, daß der Apostel in den Vordersatz des *καϑὼς παρε-*

καλεσα den Inhalt dessen bereits aufnimmt, wozu er den Timotheus jetzt aufs Neue ermahnen will. So ist es denn auch wirklich geschehen, daß der Vordersatz, der den dem Timotheus gegebenen Auftrag näher bezeichnet V. 3 u. 4, und nicht das bloß, sondern zugleich der Verirrung die entsprechende Wahrheit V. 5 gegenüberstellt und daran die weitere Charakteristik der Verkehrtheiten, denen Timotheus wehren soll, und deren Widerlegung anknüpft V. 6—10, wodurch die Hinweisung auf das Evangelium, das der Apostel zu verkündigen berufen ist, veranlaßt wird — daß dieser Vordersatz den Nachsatz absorbirt und eigentlich das enthält, was der Nachsatz der ursprünglichen Conception nach zu sagen bestimmt war. Vgl. Winer §. 64, 2. S. 614: „Es liegt gewiß hier ein Anakoluth zu Grunde, indem Paulus schreiben wollte: καθὼς παρεκάλεσα — — Μακ., οὕτω καὶ νῦν παρακαλῶ, ἵνα κτλ. Während er den Gegenstand des παρακ. gleich in den Vordersatz einfügt, entgeht ihm der Nachsatz ganz.“ Nur möchte ich den Anlaß des Anakoluths nicht schon in dem ἵνα παραγγ. finden; sondern erst in V. 5, wofür mir Tit. 1, 5 ff. zu sprechen scheint, wie der Umstand, daß, wenn der Gedanke so einfach concipirt war, man für die Aenderung keinen rechten Grund erkennt. Wie häufig gerade bei Paulus derartige Anakoluthe sind, darüber vgl. Winer a. a. O. S. 615—619, wo auf mehrere Beispiele der Art hingewiesen ist. So auch Olshausen. Wie weit übrigens der Nachsatz sich, wenn auch nicht der Form nach als solcher, doch dem Inhalte nach in V. 18 wieder erkennen läßt, darüber vgl. zu V. 18. Die sonst vorgeschlagenen Auskunftsmittel, durch welche man einen formellen Nachsatz zu gewinnen versucht hat, indem man denselben mit ἵνα παραγγείλῃς beginnen läßt, oder προςμεῖναι als Imperativ faßt, oder καθὼς für eine bloße Uebergangspartikel erklärt, oder V. 5—17 als eine einzige Parenthese faßt, hat Winer a. a. O. bereits mit Recht zurückgewiesen. Ebenso hat Schneckenburger's und Böttger's Aenderung des προςμεῖναι in προςμείνας, die aller kritischen Autorität entbehrt und eine unnatürliche Wortstellung herbeiführt, mit Recht keinen Anklang gefunden. — Sowie ich dich gebeten habe (de Wette: „nicht befohlen. Der Apostel befiehlt seinem Gehülfen nicht, vgl. 2 Cor. 8, 6; 9, 5; 12, 18“), in Ephesus zu bleiben, als ich

nach Macedonien reiste, damit du gewissen Leuten verbieten möchtest, anders zu lehren und Gehör zu schenken Fabeln und endlosen Genealogien, welche Streitfragen vielmehr darbieten als die Heilsveranstaltung Gottes im Glauben — — so beginnt der Apostel V. 3 u. 4. Dieser Anfang erinnert in zweifacher Beziehung an den des Briefes an Titus. Hier wie dort fehlt der sonst, den Galaterbrief ausgenommen, übliche danksagende Eingang; beide Male beginnt der Apostel mit der Erinnerung an einen gegebenen Auftrag, für dessen Ausführung der Brief weitere Anweisung geben soll. So können wir schon aus diesem Anfange des Briefes, wenn anders der Verfasser sich treu bleibt, den Schluß ziehen, daß dieser Brief, wie der an Titus, nach Schleiermacher's Ausdruck ein Geschäftsbrief, und ebenso, wie der an Titus, für den in der Zuschrift Genannten allein bestimmt gewesen ist. Bei dieser Annahme erklärt sich, wie schon in Ansehung des Briefes an Titus bemerkt ist, das Fehlen einer Eingangsdanksagung, wie der Mangel aller Beziehungen auf die erste Gefangenschaft (wenn der Brief nach derselben geschrieben ist), während welcher Timotheus bei dem Apostel gewesen ist. Anders ist das alles im zweiten Brief an den Timotheus, dessen Eigenthümlichkeit Schleiermacher viel richtiger als manche Neuere erkannt hat, indem er von ihm sagt, daß er ganz von der vertraulichen, freundschaftlichen Art ist, und hinsichtlich des Inhalts bemerkt, daß der unsrige mit diesem nur die persönlichen Verhältnisse des Paulus und seines Schülers gemein habe, nicht aber die Absicht, über die in einer Gemeinde zu treffenden Anordnungen Vorschrift zu geben; der zweite an Timotheus aber und der an Titus hätten, was den Inhalt betrifft, gar nichts Aehnliches. Dieser Unterschied giebt sich denn auch im Eingang gleich zu erkennen, wie 2 Tim. 1, 3 ff. vgl. mit dem Anfang der beiden anderen Briefe beweist, und läßt uns einen Verfasser erkennen, der wohl weiß, was er schreibt.

Προςμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος εἰς Μ. Daß man mit Matthies *πορευόμενος* nicht auf Timotheus, statt auf Paulus, beziehen und übersetzen könne: nach Macedonien ziehend in Ephesus zu bleiben, hat de Wette schon bemerkt. Es ist grammatisch nicht möglich (vgl. Winer §. 45, 2. S. 371 gegen de Wette, der diese Verbindung für möglich hält), und widersinnig, so

sich auszudrücken. Ebenso willkürlich ist es, wie Jedermann erkennt (vgl. ebenfalls de Wette), πορευόμενος zum Folgenden zu ziehen und vorher zu ergänzen: so ermahne ich dich auch jetzt, daß du auf deiner Reise nach Macedonien u. s. w. Es giebt hier keinen Ausweg: πορευόμενος εἰς M. muß vom Apostel gelten. An die Reise Apgsch. 20, 1, wobei Timotheus nicht in Ephesus blieb, sondern vielmehr dem Apostel nach Macedonien vorausgegangen war Apgsch. 19, 22, und wogegen noch vieles Andere spricht, ist demnach nicht zu denken; vgl. darüber wie über das Weitere die Einl. Die Absicht, in welcher der Apostel den Timotheus zurückgelassen hat, als er selbst nach Macedonien ging, benennt das folgende ἵνα παραγγείλῃς κτλ. Παραγγέλλειν wie hier auch 1 Cor. 7, 10; 11, 17; 1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 4. 6. 10. 12 mit folgendem μή = verbieten. Τισί = gewissen Leuten, die der Apostel nicht weiter bezeichnen will; Timotheus kennt sie schon. So unbestimmt auch V. 6. 19; 4, 1 u. a. Verbieten soll er das ἑτεροδιδασκαλεῖν wie das προσέχειν μύθοις κτλ.: anders zu lehren und solchen Lehren nachzuhängen. So Theodoret: τούτους μὲν ἐπιστομίζειν ... τοῖς δέ γε ἄλλοις παρακελεύεσθαι τῇ τούτων μὴ προσέχειν ἀδολεσχίᾳ. Was das ἑτεροδιδασκαλεῖν anlangt, das den Kritikern von Schleiermacher an so großen Anstoß gegeben hat und außer u. St. nur noch 6, 3 vorkommt, wird es, wie der genannte Kritiker selbst bemerkt, durch letztere Stelle sehr deutlich dahin erklärt, daß nichts anderes zu verstehen ist: als abweichend lehren von der ὑγιαίνουσα διδασκαλία; denn der Zusatz καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις ... καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ setzt diese Erklärung außer Zweifel. Die Stelle sagt uns aber noch mehr über das ἑτεροδιδασκαλεῖν, als Schleiermacher von ihr sich hat sagen lassen; sonst hätte er nicht weiter bemerken können, daß Paulus sich anderwärts aus Unkunde des bequemen Wortes mühsam durchhelfe mit dem ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσειν 2 Cor. 11, 4 ἕτερον εὐαγγέλιον*) Gal. 1, 6 u. 8. 9. Nehmlich in dem erklärenden negativen Zusatze καὶ μὴ προσέρχεται ist das, wovon diese Lehrer sich abwenden, erst mit ὑγιαίνουσι

*) Huther wie Schleiermacher, nur daß er keinen hierarchischen Nebenbegriff in dem Verbum findet.

λόγοις, dann mit τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ bezeichnet, was beides der Sache nach ein und dasselbe ist, wofür ich auf Tit. 1, 9 in unserer Erklärung, wie bei de Wette verweise. Ἑτεροδιδασκαλεῖν ist also ein Lehren von Dingen, die abseits liegen von dieser ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία oder ἀλήθεια ἡ κατ' εὐσέβειαν Tit. 1, 1. Wir haben im Titusbriefe durchgehends bestätigt gefunden, daß nicht von eigentlicher Irrlehre, von dogmatisch falscher Lehre im Gegensatz zu wahrer die Rede sey; dieselbe Wahrnehmung drängt sich uns auch hier sogleich bei dem ἑτεροδιδασκαλεῖν, vgl. mit 6, 3, auf; und eben damit rechtfertigt sich uns der Gebrauch dieses Wortes, das nur zunächst „anders lehren," aber nicht geradezu „irre lehren" bedeutet; und wofür die von Schleiermacher vorgeschlagenen Umschreibungen ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσειν u. dgl. nicht passen. Was aber die Ableitung des Wortes betrifft, so hat Planck in der angeführten Schrift mit Recht Schleiermacher gegenüber auf καλοδιδάσκαλος Tit. 2, 3 hingewiesen, wonach der Apostel leicht auf den Ausdruck ἑτεροδιδάσκαλος gerathen konnte, von dem sich in gerader Abstammung das Verbum an u. St. herleite. Und liegen nicht ἑτερόγλωσσος 1 Cor. 14, 21 und ἑτεροζυγεῖν 2 Cor. 6, 14 zur Vergleichung nahe genug? Nach den hier nachgewiesenen Analogien wird man eher für als gegen den Gebrauch des Wortes gerade bei Paulus etwas folgern können. Warum es aber nicht einfach heiße ἑτεροδιδάσκειν, sondern ἑτεροδιδασκαλεῖν, darüber bemerkt Olshausen, wie auch Andere, richtig: daß in dem letzteren Ausdruck der Sinn liege: sich ein Geschäft daraus machen, anders zu lehren = den ἑτεροδιδάσκαλος spielen. Ueber Baur's kritischen Verdacht gegen dieses Wort vgl. die allg. Einleitung.

Vers 4. Μηδὲ προσέχειν. Ueber diesen Ausdruck vgl. zu Tit. 1, 14. Richtig Olshausen: an die vorangehende Ermahnung schließe sich die andere, sich solchen Lehren nicht hinzugeben. So werden wir also aus diesem Vers auch entnehmen können, worin jenes ἑτεροδιδασκαλεῖν bestand. Μῦθοι und γενεαλογίαι ἀπέραντοι sind die Dinge genannt, denen die Gemeinten (τινές) nicht nachhängen sollen. Auf μῦθοι, und zwar mit dem Beiwort Ἰουδαϊκοί, sind wir Tit. 1, 14 bereits gestoßen; wir begegnen dem Ausdruck außerdem noch 4, 7 unseres

Briefes und 2 Tim. 4, 4. Die letzte Stelle redet von Zukünftigem und gehört insofern nicht hierher. In der vorher genannten Stelle sind diese *μῦθοι* als *βέβηλοι* und *γραώδεις*, als profan und weibisch = abgeschmackt, bezeichnet. Eine direkte nähere Bestimmung über den Inhalt derselben wird sich also auch aus diesem Briefe so wenig, wie aus dem an Titus gewinnen lassen. Was sich dagegen als Norm für alle weitere Bestimmung dieses Begriffes auf exegetischem Wege aus dem Inhalt der Briefe, zunächst dem an Titus, gewinnen läßt, und wie viel Grund wir haben, ein und dieselbe Verirrung zu verstehen, ist dort zu 1, 9 gezeigt worden. Aehnlich verhält es sich mit den *γενεαλογίαις*, die außerdem nur noch Tit. 3, 9 genannt werden, und deren Zusammenhang mit den *μύθοις* (vgl. zu Tit. 1, 14 und 3, 9), sowie mit den *μάχαις νομικαῖς* kaum bezweifelt werden dürfte (vgl. ebendas. u. zu 1 Tim. 4, 7). Wir hätten demnach in allen diesen Inhaltsbestimmungen der Verkehrtheiten, welchen gewehrt werden soll, Dinge jüdischer Art und Abkunft zu erblicken*). Die *γενεαλογίαι*, die Tit. 3, 9 jedes bezeichnenden Beiwortes entbehren, werden hier *ἀπέραντοι* genannt, was endlos, nicht zwecklos bedeutet; Hiob 36, 26; 3 Makk. 2, 9 (b. Mack). Es ist ein Gegenstand gemeint, der sich ins Unendliche fortspinnen läßt. Mit *αἵτινες κτλ.* wird nun der Grund der Warnung vor diesen Dingen, den *μύθοις* und *γενεαλογίαις*, angegeben: als welche u. s. w. *Ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει.* Die Lesart *οἰκονομίαν* ist gegenüber der anderen: *οἰκοδομίαν* D*** und *οἰκοδομήν* D* u. A. so gesichert (vgl. Tischendorf), daß man sich nicht durch die Bequemlichkeit der letzteren davon wird abbringen lassen dürfen. Fragen wir zuerst, was *ζητήσεις* sind, so wird man hier den Ausdruck nicht anders nehmen dürfen, als 6, 4; 2 Tim. 2, 23; Tit. 3, 9, wo überall die *ζητήσεις* nicht Streit, sondern Streitfragen bezeichnen, als deren Folge an eben diesen Stellen erst *ἔρεις*, *μάχαι* u. dgl. genannt wird. Die Bezeichnung dieser *ζητήσεις* als *μωραί*, wie 2 Tim. 2, 23; Tit. 3, 9, war hier nicht nöthig, so wenig wie 6, 4, da der Gegensatz selbst lehrt, welcher Art diese *ζητήσεις* seyen. Zu *παρέχειν* vgl. Gal. 6, 17; man muß

*) Huther versteht *μῦθοι* und *γενεαλ.* von der gnostischen Aeonenlehre.

nur die ursprüngliche Bedeutung des Wortes: darreichen (vgl. 6, 17), nicht verwischen, wenn man die Anreihung des folgenden ἤ erklärlich finden will. Nur Streitfragen, immer neuen Stoff zum Disputiren, reichen diese γενεαλ. dar. Μᾶλλον ἤ besagt, was dargereicht werden sollte, nehmlich statt der ζητήσεις die οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει. Man faßt den Ausdruck als: Gnadenwirksamkeit Gottes im Glauben, oder als: Wirksamkeit eines Haushalters Gottes in dem (zu erweckenden oder zu fördernden) Glauben. Der Gedanke, daß die Lehre die Gnadenwirksamkeit Gottes darreichen, gewähren soll, oder wie man παρέχειν nehmen mag, scheint mir ebenso unpassend und im Sprachgebrauche des Apostels unbegründet, als die andere Bedeutung, welche man dem οἰκονομία θεοῦ giebt, dem Contexte fernliegend. Denn wie soll οἰκονομία τοῦ θεοῦ die Wirksamkeit eines Haushalters Gottes bedeuten können, während von einem οἰκονόμος doch keine Rede ist, sondern von μῦθοι und γενεαλ., denen nachzuhängen gewarnt wird, weil sie diese οἰκονομία nicht darreichen? Was wird demnach Anderes unter οἰκον. θεοῦ verstanden werden können, als was Inhalt aller rechten christlichen Lehre seyn soll, nehmlich: die Veranstaltung Gottes zum Heile, „die im Glauben ihr Mittel und ihre Verwirklichung hat" (de Wette)? So auch Neander a. a. O. I. S. 541: die Fügungen Gottes zum Heil der Menschheit*). Mit dieser Auffassung stimmt der constante Gebrauch des οἰκον. τοῦ θεοῦ bei Paulus (Eph. 1, 10; 3, 2; Col. 1, 25), wo überall das Wort eine von Gott getroffene Veranstaltung bedeutet. Warum dazu der Gebrauch des παρέχουσι nicht passen soll, wie de Wette behauptet, kann ich nicht einsehen: Streitfragen bieten diese Dinge dar, sagt der Apostel, nicht das, was Inhalt der Lehre seyn sollte; eine unfruchtbare Beschäftigung des Verstandes gewähren sie, aber nichts für das Herz. Das τὴν ἐν πίστει bildet offenbar einen Gegensatz zu den ζητήσεις. So faßt auch Olshausen den Sinn der Stelle; nur daß er weiter annimmt, οἰκονομία τοῦ θεοῦ stehe metonymisch für das, was sie hervorbringt: Förderung des Glaubenslebens. Wenn der Apostel das hätte sagen wollen, würde er ohne Zweifel οἰκοδομήν oder dgl. gebraucht haben.

*) Ich freue mich mit Huther zusammenzutreffen.

Vers 5. „Das Ziel der Ermahnung aber ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben.“ Die Worte sind nicht als Wiederaufnahme des ἵνα παραγγείλῃς V. 3 zu fassen, auch nicht als Beginn einer neuen Gedankenreihe, sondern sie sind durch V. 4 veranlaßt und stehen zu dem Inhalt dieses Verses in einem adversativen (δέ) Verhältniß. Die abrupte Stellung, die außerdem V. 5 zu V. 4 haben würde, paßt hier, wo der Fluß der Gedanken ein Anakoluth erzeugt (vgl. zu V. 3), am allerwenigsten. Das Ziel der παραγγελία benennt der Apostel, um daran zu zeigen, wie weit die Dinge, von denen V. 4 redet, von diesem Ziele abliegen. Ziel der παραγγ. sey Liebe aus reinem Herzen u. s. w. Wie weit liegen davon jene μῦθοι und γενεαλ. mit ihren Grübeleien ab, die sich an die Stelle der οἰκον. τοῦ θεοῦ ἡ ἐν πίστει setzen! Ruht doch das Ziel aller παραγγ., die Liebe, auf dem Grunde eines reinen Herzens und eines guten Gewissens und ungeheuchelten Glaubens, während jene ζητήσεις nichts mit dem, was Inhalt des Glaubens ist, zu schaffen haben. Wie kann da aus ihnen die Liebe hervorgehen, die im Glauben wurzelt? Um den Zusammenhang zu begreifen, ist demnach zweierlei zu beachten: das gegensätzliche Verhältniß des τὴν ἐν πίστει zu den ζητήσεις des Verstandes, und das Gewicht, das der Apostel auf die Bezeichnung des Grundes legt, aus dem die ἀγάπη allein hervorgehen kann. Natürlich liegt darin, bemerkt Matthies mit Recht, für Timotheus wie für jeden Anderen eine maßgebende Richtschnur. Τὸ τέλος wird nach dem sonstigen analogen Gebrauche des Wortes Röm. 6, 21. 22; 2 Cor. 11, 15; Phil. 3, 19 weder Hauptsumme noch Vollendung, sondern einfach: Ziel bedeuten. Παραγγελία wie παραγγέλλω hat, so oft es bei dem Apostel und sonst im N. T. vorkommt (vgl. zu παραγγελία 1 Theff. 4, 2), immer den bestimmten Sinn der Vorschrift, Ermahnung. Man wird es daher weder als Bezeichnung der objektiven Lehre = εὐαγγέλιον, noch weniger als Bezeichnung des mosaischen Gesetzes nach Röm. 13, 10 = ὁ νόμος, wovon hier gar keine Rede ist, oder auch des christlichen Sittengesetzes zu fassen haben; sondern es ist, wie sonst, Vorschrift, Ermahnung im weiteren Sinne, „praktische Lehre als Hauptbestandtheil der διδασκαλία ὑγιαίνουσα, im Gegensatz der μῦθοι,“ wie de Wette es richtig

bezeichnet, mit Verweisung auf 4, 11; 5, 7; 6, 13. 17. Der Ausdruck ist darum gewählt, weil der Apostel das Ziel nennt, worauf alle Lehre bei den Unterrichteten hinweisen, wozu sie ermahnen muß. Es wird die Lehre, die dieß praktische Ziel im Auge hat, von selbst zur *παραγγελία*. — So auch Olshausen: „Der letzte Zweck aller ermahnenden Wirksamkeit des christlichen Predigers soll ein praktischer seyn, wahre Liebe hervorzurufen." Solche Liebe aber gehe nur hervor aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben. *Ἀγάπη* (ohne Artikel vgl. Winer §. 18, 1. S. 137) als Inbegriff des ganzen ethischen Verhaltens eines Christen; vgl. Röm. 13, 10: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*. Gal. 5, 6. Zu *καρδία* vgl. Phil. 4, 7; zu *καθαρὰ καρδία* vgl. Matth. 5, 8 und Olshausen zu d. St.; 1 Petr. 1, 21; 2 Tim. 2, 22. Die Reinheit des Herzens kann nur Folge einer vorhergehenden Reinigung seyn, vgl. Apgsch. 15, 9: *τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν*. Mit dieser *καθαρὰ καρδία* ist dann nothwendig auch das Zweite verbunden, das der Apostel als Voraussetzung aller wahren Liebe nennt, die *συνείδησις ἀγαθή*, vgl. 3, 9; 2 Tim. 1, 3, oder *καλή* Hebr. 13, 18. Es ist das Gewissen, das sich seiner Schuld enthoben und mit Gott versöhnt weiß (1 Petr. 3, 21); denn, wie de Wette richtig bemerkt, ein mit Gott und dem Nächsten unversöhntes Gewissen kann nicht rein lieben, weil nicht glauben*). — Nur das ist wahre Liebe, die aus einem Gewissen hervorgeht, das die Macht göttlicher Liebe an sich erfahren hat, die an der göttlichen Liebe sich entzündet hat. *Καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου*, fügt der Apostel als Drittes hinzu: indem er die neue Lebensmacht nennt, die in einem solchen Herzen und Gewissen waltet. Das reine Herz und gute Gewissen ist, seiner Qualität nach, als hervorgehend aus dem Glauben zu fassen, bemerkt hierzu Olshausen. Sie, die *πίστις*, ist es, welche die *πονηρὰ συνείδησις* zur *ἀγαθή* macht, und welche die Herzen reinigt (Apgsch. 15, 9); aber nur dann, wenn sie selbst *ἀνυπόκριτος* ist, d. i. ungeheuchelt. Wo die *ἀγαθὴ συνείδησις* verloren wird, da entschwindet auch die *πίστις* 1, 19, und an die Stelle des

*) Huther weist die Idee der Versöhnung hier zurück und faßt *συν. ἀγ.* ohne nähere Bestimmung als das Bewußtseyn der inneren Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen.

Glaubens tritt wo nicht der Unglaube, doch bloßer Scheinglaube und Geschwätz (V. 6), wie es der Apostel durchgehends als charakteristischen Zug der in den Pastoralbriefen bekämpften Gegner darstellt. Ἀνυπόκριτος, wie auch sonst beim Apostel, Röm. 12, 9; 2 Cor. 6, 6. Vgl. auch Jac. 3, 17; 1 Petr. 1, 22. — Ueberblicken wir, was nach der hier gegebenen Auslegung der Apostel über die Verirrungen sagt, denen Timotheus wehren soll, so finden wir dieselbe Charakteristik, wie im Briefe an Titus. Wie es sich dort nachweislich nicht um dogmatische Irrlehre handelt, sondern um Verirrungen, die von der Wahrheit zur Gottseligkeit abführen und auf dem Gebiete unnützer Streitfragen sich bewegen, die nur Streit und Zank erregen, so auch hier. Das zeigt die richtige Auffassung von ἑτεροδιδασκαλεῖν, das der Grund der Warnung, den αἵτινες angiebt, das die Entgegenstellung des praktischen Zieles aller ermahnenden Wirksamkeit.

Wie nun V. 5 zu V. 4 ein adversatives Verhältniß hat, so bildet er zugleich den Uebergang zu Vers 6 und den folgenden Versen, welche eine weitere Charakteristik jener Verirrungen geben. Eben in dem Mangel eines reinen Herzens und guten Gewissens und ungeheuchelten Glaubens habe es seinen Grund, fährt der Apostel fort, daß Gewisse zu leerem Geschwätze abgeirrt sind. Schleiermacher findet zwar, daß der Verfasser hier schlecht einlenke, indem eben dieß, daß jene Gegner dasjenige nicht erreichen konnten, was die Wirkung der richtigen Lehre ist, als die Ursache dargestellt wird, warum sie sich zur ματαιολογία gewendet, und will darin die äußerste Unbeholfenheit des Verfassers erkennen, von einer so leichten Abschweifung, wie V. 5, zurückzukehren. Aber V. 5 ist uns keine Abschweifung. Und sollte der Gedanke einem Tadel Raum geben, daß es jenen Verführern selbst an dem Grunde der Gesinnung fehle, aus dem allein hervorgehen kann, was Ziel aller christlichen Ermahnung seyn soll, nehmlich die Liebe, und sie eben darum von diesem Ziele abkommen und zu ματαιολόγοι werden? Es ist das ja die Betrachtung der Sache, der wir allenthalben in diesen Briefen begegnen, vgl. 6, 5; 2 Tim. 3, 8; Tit. 1, 15. Schleiermacher scheint, indem er sich so ausspricht, ὧν nicht bloß auf die drei zuletzt genannten Gegenstände, sondern auch auf die ἀγάπη bezo-

gen zu haben, worüber auch noch de Wette in Zweifel war. Allein wenn wir auch jene Parallelen nicht hätten, die es uns sagen, daß nicht der Mangel an Liebe, sondern der Mangel an Glauben und gutem Gewissen Grund der ματαιολογία ist, könnten wir ὧν nicht auf ἀγάπη mitbeziehen, da εἰς ματαιολογίαν doch offenbar Bezeichnung eines falschen Zieles ist, im Gegensatz zu dem wahren als ἀγάπη bezeichneten Ziele. Ἀστοχεῖν nur in den Pastoralbriefen, 6, 21; 2 Tim. 2, 18. Ἐκτρέπεσθαι sich abwenden, 5, 15; 2 Tim. 4, 4 (Hebr. 12, 13). Beide Ausdrücke sind, wie Mack richtig bemerkt, durch den Ausdruck τὸ τέλος angeregt. *Ματαιολογία* wie Tit. 1, 9 ματαιολόγοι. Welche Art der ματαιολογία der Apostel meine, sagt er nun V. 7.

Vers 7. Indem sie Gesetzeslehrer seyn wollen, ohne zu verstehen, weder was sie sagen, noch was sie bekräftigen. Wie Tit. 1, 14 außer den μῦθοι auch ἐντολαὶ ἀνθρώπων, und Tit. 3, 9 neben den γενεαλογίαι noch μάχαι νομικαί genannt werden, so kommt auch hier zu den μῦθοι und γενεαλ. noch das leere Gerede derer, die Gesetzeslehrer seyn wollen. Der Ausdruck νομοδιδάσκαλοι, der nur hier vorkommt, wie auch γραμματεύς nur 1 Cor. 1, 20, erinnert zu sehr an die sonstige Bedeutung desselben (Luc. 5, 17; Apgsch. 5, 34), als daß man die Beziehung darauf leugnen dürfte. Der Sinn ist dann: sie wollen in ihrer Art das seyn, was die νομοδιδάσκαλοι im jüdischen Volke sind. Daß nicht eigentliche νομοδιδάσκαλοι zu verstehen sind, lehrt schon das θέλοντες. Aber auch gegenüber den gewöhnlichen judaistischen Gegnern will die gegebene Charakteristik nicht passen; und nicht ohne Grund scheint mir Schleiermacher unter der Voraussetzung, daß wir es hier mit diesen bekannten Gegnern zu thun haben, gegen die Stelle seine Argumente vorgebracht zu haben*). Er wundert sich schon darüber mit Recht, daß diese Gesetzeslehrer nicht als verschieden von den Genealogisten und Fablern V. 4 bezeichnet, sondern vielmehr beide Stellen durch die ματαιολογία V. 6 verbunden werden. *Ματαιολογία* selbst

*) Auch Huther ist der Ansicht, daß die hier Gemeinten nicht in derselben Weise, wie die pharisäischen Judenchristen, die Gültigkeit des Gesetzes behauptet haben, sondern daß sie sich in ihren allegorischen Deutungen des Gesetzes zur Aufstellung willkürlicher Gebote die rechte Gesetzeskunde zuschrieben.

aber, hätte er wohl hinzufügen können, sey eine für jene judaistische Richtung nie vorkommende und höchst matte Bezeichnung. Weiter vermißt er mit Recht eine Steigerung; denn das hat Schleiermacher richtig erkannt, daß jene V. 4 genannten Verirrungen als weit weniger gefährlich erscheinen, denn jene judaistische Richtung. „Doch wäre für Paulus," bemerkt er ganz richtig, „das Einführen des Gesetzes ein weit größeres Uebel, als er das Fabeln und Genealogisiren beschreibt." Und wie ganz anders polemisire sonst Paulus gegen die Geltendmachung des Gesetzes? Nicht einmal ein Grund sey hier gelegt zu einer paulinischen Widerlegung der Judaisirenden. In allem dem scheint mir Schleiermacher vollkommen Recht zu haben, und ihm gegenüber die Berufung auf Gal. 5, 23: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος* ganz bedeutungslos; denn damit ist die Grunddifferenz in der Polemik, wie wir sie hier und dort haben, keineswegs gehoben. Aber eine andere Frage ist es, ob denn die Voraussetzung, von der Schleiermacher wie seine Gegner ausgehen, daß wir es hier mit jener bekannten judaisirenden Richtung zu thun haben, gegründet sey; ob uns nicht gerade die Weise, wie Paulus die hier bekämpfte Richtung bezeichnet und bestreitet, von jener Voraussetzung vielmehr abbringen muß, statt daß wir diese Voraussetzung dem hier über sie Gesagten gegenüber geltend machen? Schon die Art, wie die hier Genannten zu ihrem leeren Geschwätze gekommen sind V. 6, der Ausdruck *ματαιολογία*, das *μὴ νοοῦντες*, wie die Entgegnung V. 8—10 bezeichnen eine ganz andere Klasse von Gegnern, als die gewöhnlichen Judaisten; es sind Menschen, wie die, von denen Tit. 1, 14. 15 redet, wo es von ihnen heißt: *ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν... μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις*. Wir haben uns an jener Stelle überzeugt, daß da nicht von den gewöhnlichen Judaisten die Rede sey. Wird es an unserer Stelle bei der sonstigen großen Uebereinstimmung in den Verirrungen anders seyn? Deutet nicht *ὧν ἀστοχήσαντες* auf denselben Grund der Gesinnung hin, wie die angeführten Bezeichnungen im Titusbrief? Läßt nicht derselbe Ausdruck *ματαιολογία* hier wie dort 1, 10 die Verwandtschaft erkennen? Und entspricht nicht dem *μὴ νοοῦντες κτλ.* gewissermaßen das *πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς*, womit der Apostel zu verstehen giebt, daß jene Ver-

führer, indem sie in solchen ἐντολαῖς eine höhere sittliche Vollendung suchen, zeigen, daß sie nicht καθαροί, sondern μεμιασμένοι sind? Freilich machen die hier Gemeinten, wie die bekannten Judaisten, das Gesetz geltend; sonst könnte der Apostel nicht concessiv sagen V. 8: οἴδαμεν ὅτι καλὸς ὁ νόμος, und sie als solche bezeichnen, die νομοδ. seyn wollen; aber die Absicht und die Art, wie sie es geltend machen, ist offenbar eine von der der gewöhnlichen Judaisten verschiedene; sonst müßte der Apostel anders polemisiren. Das Weitere wird die Betrachtung des Einzelnen ergeben. Θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκ., sagt der Apostel; sie wollen es seyn; aber sie sind es nicht. Warum nicht, lehrt μὴ νοοῦντες κτλ., indem sie selbst nicht verstehen, was sie sagen und was sie so nachdrücklich versichern. Daß die gewöhnlichen Judaisten nicht gewußt hätten, was sie sagen, wird sonst nicht von ihnen behauptet. Der Ausdruck paßt nur auf solche, die das eigentlich nicht wollen, was ihre Worte besagen, die die eigentliche Tendenz dessen, was sie sagen, nicht durchschauen. Ueber den Wechsel des Relativ. und Interrogativ. vgl. Winer §. 25, 1. S. 194. Unter ἅ und περὶ τίνων will de Wette nicht verschiedene Objekte verstehen, da περί τινος διαβεβ. vgl. Tit. 3, 8 nicht heiße: über etwas bekräftigende Behauptungen aufstellen, sondern: etwas bekräftigen. Aber was sollte dann περί bedeuten? Mit Recht fassen daher Andere (z. B. Leo) das erste Glied der Disjunktion von den subjektiven Behauptungen, das zweite aber von dem Objekte selbst, über das sie Behauptungen aufstellen *).

Vers 8—10. „Wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist, wenn einer es gesetzmäßig gebraucht." Der Satz ist nicht eine Antithese zu der Behauptung der νομοδιδάσκαλοι, wonach diese gelehrt hätten, das Gesetz sey nicht gut, wie Baur den Sinn der Worte auffaßt, indem er sie als Gegensatz gegen die marcionitische Verwerfung des Gesetzes nimmt; sondern der Satz gesteht den Gegnern diese Behauptung zu, fügt aber eine Beschränkung (ἐάν) hinzu, bei der allein er seine Wahrheit hat, und deren Verkennung den Irrthum nach sich zieht. Ueber diesen concessiven Sinn des οἴδαμεν ὅτι vgl. Röm. 7, 14; 1 Cor. 8, 1. Wie wenig Baur's Auffassung sich mit der Benennung

*) So auch Huther.

νομοδιδάσκ. verträgt, ist schon in der allg. Einl. gezeigt worden. Mit Recht macht hiergegen de Wette auch darauf aufmerksam, daß V. 4 vgl. mit Tit. 1, 14 zeige, daß von Judaisten die Rede sey. — Die Beschränkung, die der Apostel dem Satze καλὸς ὁ νόμος hinzufügt: ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται, lehrt uns, daß er nicht von dem Gesetze an sich, sondern nur von dem Gebrauche desselben rede. Es ist etwas Gutes ums Gesetz, wenn Jemand es zu brauchen weiß. Unter dem τις versteht der Apostel den, der lehren will, wie das Bengel schon erkannt hat. Νομίμως muß er es brauchen, d. h. so, wie es selbst gebraucht seyn will, wie es der Bestimmung des Gesetzes gemäß ist. Was aber Bestimmung des Gesetzes sey, die der wohl kennen muß, der es recht brauchen will, lehrt V. 9 erst negativ, dann positiv. Wissen muß er und bedenken, daß es nicht bestimmt ist für den δίκαιος*). Der negative Satz muß in jedem Falle den Irrthum enthalten, den jene νομοδ. sich zu Schulden kommen ließen. Sie thaten demnach, als ob das Gesetz für den δίκαιος bestimmt sey; sie glaubten das Evangelium mit dem Gesetze noch aufbessern zu müssen, sie stellten Forderungen, die auf das Gesetz zurückgingen, um durch deren Erfüllung zu einer höheren Stufe sittlicher Vollendung zu führen. Auf eine solche Richtung deutet 4, 8 die σωματικὴ γυμνασία, von der dort im Zusammenhange mit den μῦθοι die Rede ist, wie die Vergleichung von Tit. 1, 14. Und irren wir nicht, wenn wir das Fabeln und Genealogisiren mit der gesetzlichen Richtung in Zusammenhang bringen, so möchte wohl nicht an ein einfaches Geltendmachen des mosaischen Gesetzes zu denken seyn, sondern an eine solche Anwendung desselben, bei der man sich einer tieferen Erkenntniß rühmte, durch die man zu einer höheren sittlichen Vollendung gelangen sollte, als bei dem einfachen Festhalten an dem Evangelium. Zu dieser Auffassung stimmt vollkommen die folgende positive Bestimmung über den Zweck des Gesetzes; und bei ihr nur erklärt sich, warum der Apostel hier eine Reihe der gröbsten Laster aufzählt, die zu strafen das Gesetz bestimmt sey. Es widerfährt jenen Gesetzeslehrern, daß sie, während sie weise seyn wollen, zu Narren werden; während sie sich einer höheren Erkenntniß und

*) Multum de hoc Pauli loco disputatum esse tempore restauratorum sacrorum ab Agricola . . . notum est. Leo.

höheren sittlichen Vollendung rühmen, setzen sie sich selbst herab auf die Stufe der ἄνομοι. Eben darum sagt der Apostel von ihnen V. 7: μὴ νοοῦντες μήτε ἃ λέγουσι μήτε περὶ ὧν διαβεβαιοῦνται. — Zu κεῖσθαι in der Bedeutung „verordnet, bestimmt seyn," vgl. Luc. 2, 34; Phil. 1, 16; 1 Theff. 3, 3. Zu νόμος ohne Artikel Winer §. 18, 1. S. 137. Δίκαιος hat hier seinen bestimmten Gegensatz in dem Folgenden, wonach es nicht = δικαιωθεὶς von dem Gerechtfertigten verstanden werden kann, sondern in dem Sinne, wie oft = der Rechtbeschaffene, was er freilich nur als Gerechtfertigter seyn kann, der in dem neuen Leben des Geistes steht. Vgl. zu dem Ganzen Gal. 5, 18. 23; Röm. 6, 14. Als allgemeine Gegensätze zu δικαίῳ folgt nun: ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις. Zu ἄνομος vgl. Tit. 2, 14. Ἀνυπότακτος als Folge der Widerspenstige, nur in den Pastoralbriefen in diesem Sinne; ähnlich das bei dem Apostel oft gebrauchte ἀπειθεῖς. Wie diese beiden Begriffe, so gehören auch die beiden folgenden zusammen: ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, und ebenso ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις. Zu ἀσεβής vgl. Tit. 2, 12. Ἁμαρτωλός ist hier der offenbare Sünder. Zu ἀνόσιος Tit. 1, 8. Βέβηλος Hebr. 12, 16, unheilig, unrein. Von diesen allgemeinen Gegensätzen geht der Apostel zu einzelnen Verbrechen und Lastern über, die zu strafen das Gesetz bestimmt ist. Absichtlich nennt er die gröbsten Verbrechen und Laster, um dadurch die Thorheit derer aufzudecken, die für den Christen das Gesetz geltend machen und darin noch einen besonderen Vorzug vor Anderen zu haben wähnen. Den Vater- und Muttermördern, den Menschenmördern V. 10, den Hurern, Knabenschändern, Menschenverkäufern (vgl. 2 Mos. 21, 16; 5 Mos. 24, 7), Lügnern, Meineidigen und allem, was sonst noch der gesunden Lehre zuwider ist, sey das Gesetz bestimmt. Alles dem N. T. fremde Wörter, bemerkt Schleiermacher in Ansehung der drei ersten. Auch pflege Paulus in solchem Zusammenhange dergleichen nicht vorzuführen. Diese Bemerkungen erinnern uns aufs Neue daran, wie ganz anders der Apostel sonst gegenüber den Judaisten zu Werke geht. Und was sollte es auch diesen gegenüber für einen Sinn haben, wenn ihnen entgegengehalten würde, das Gesetz sey nicht für den δίκαιος, sondern den ἄνομος bestimmt? Der Apostel kann doch nicht sagen wollen: in Beziehung auf die ἄνομοι

u. s. w., da wären jene Judaisten im Rechte mit ihrer Art der Geltendmachung des Gesetzes, nicht aber in Beziehung auf den *δίκαιος*? Der ganze Unterschied von *δίκαιος* und *ἄνομος*, wie wir ihn hier haben, hat gar keine Beziehung auf die Frage, um die es sich ihnen gegenüber handelte. So wenig sie gemeint waren, ihre *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* nur dem *δίκαιος* gegenüber in Geltung zu bringen, so wenig konnte ihnen der Apostel zumuthen, es in Ansehung der *ἄνομοι* zu thun. Dagegen wird Alles verständlich, wenn der Apostel solche im Auge hat, die das Gesetz für die Christen als ein Mittel ansahen, um zu einer noch höheren sittlichen Vollkommenheit zu gelangen. Ihnen gegenüber konnte er nichts Treffenderes sagen, als: es sey etwas ganz Gutes ums Gesetz; nur müßten sie wissen, daß es nicht bei dem *δίκαιος* am Platze sey, wie sie meinten, sondern bei den *ἀνόμοις κτλ.* Diese wolle das Gesetz strafen. *Καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται*, fügt er hinzu. Zu *ὑγ. διδ.* vgl. Tit. 1, 9 und Leo zu u. St. Hat der Apostel vorher recht absichtlich die augenfälligsten Verbrechen und Laster genannt, so faßt er alles, was sonst noch der zur Gottseligkeit führenden Lehre widerstreitet, mit diesem *εἴ τι κτλ.* zusammen. Uebrigens erinnert der Ausdruck so sehr an das, was sonst der Apostel diesen Verirrungen zur Last legt, nehmlich daß es bei ihnen am sittlichen Grunde und darum an sittlicher Frucht fehle, daß man geneigt seyn möchte anzunehmen, der Apostel wolle ironisch sagen: sie sollten das Gesetz immerhin brauchen; es fände sich genug bei ihnen, wogegen sie es kehren sollten. Vgl. Tit. 1, 15 u. a.

Vers 11. Für die eben ausgesprochene Behauptung, daß das Gesetz nicht für den *δίκαιος* bestimmt sey, sondern für den *ἄνομος*, beruft sich nun der Apostel auf sein Evangelium, mit dem er betraut sey. Die Kritik hat diese Provocation auf sein Evangelium ganz unnöthig gefunden; man könne daran erkennen, wie der Pseudapostel überall Gelegenheit suche, den Apostel von sich reden zu lassen. Allein das *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ* zeigt uns ja, daß der Verfasser einen bestimmten Gegensatz im Auge hat; es wird, wie de Wette bemerkt, das Evangelium, mit dem er betraut ist, in Beziehung auf die richtige Art, wie es das Gesetz betrachten lehrt, als paulinisches im Gegensatz mit der jener *νομοδιδάσκαλοι* bezeichnet. Somit fällt aller Grund hinweg, was

hier der Apostel von sich sagt, als eine bloß gelegentliche Aeußerung zu fassen. *Κατά* kann nicht mit *τῇ ὑγ. διδασκαλίᾳ* verbunden werden (Leo), schon darum nicht, weil der Artikel fehlt, und weil es eine ganz überflüssige, ja tautologische Bestimmung wäre. Ebenso wenig mit *ἀντίκειται*, das an *τῇ ὑγ. διδ.* eine hinreichende Bestimmung hat. Vielmehr ist es die V. 9 f. ausgesprochene Bestimmung des Gesetzes, für die er sich auf sein Evangelium beruft*). „Wirklich — sagt de Wette — ist auch der Gedanke V. 9 f. paulinisch (vgl. Röm. 6, 14; Gal. 5, 18); aber der Apostel würde solchen *νομοδ.* nicht damit, sondern mit dem Satze, daß wir nur durch den Glauben gerecht werden können, entgegengetreten seyn. Unser Verfasser nehme einen irenischen Standpunkt zwischen den Gesetzesfreunden und den Paulinern." So richtig die erste Bemerkung ist, so wenig kann die zweite uns anfechten. Der Apostel hat es eben nicht mit solchen zu thun, welche die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bestreiten, sondern mit solchen, die neben dem Glauben für den *δίκαιος* noch Forderungen einer vermeintlich höheren Sittlichkeit aufstellen, für die sie sich auf das A. T. berufen. *Τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης*: Evangelium von der Herrlichkeit Gottes, dessen Inhalt diese Herrlichkeit ist, 2 Cor. 4, 4. Diese Herrlichkeit ist hier wie anderwärts (Röm. 9, 23; Eph. 1, 17; 3, 16) die in Jesu Christo der Welt geoffenbarte. Die Bezeichnung *τῆς δόξης* ist wie das Beiwort *τοῦ μακαρίου* gewählt, um gegenüber jener gesetzlichen Verirrung den überschwänglichen Werth des Evangeliums hervorzuheben: es ist die Offenbarung der Herrlichkeit dessen, der selig ist. Beseligend wird demnach auch die Offenbarung seiner Herrlichkeit seyn. *Μακάριος* von Gott noch 6, 15; im Uebrigen vgl. zu Tit. 2, 13. Zu *ὃ ἐπιστεύθην* Winer §. 40, 1. S. 301, eine bei dem Apostel häufige und nur bei ihm sich findende Construktion.

Vers 12. Auf das Evangelium, das ihm anvertraut sey, hat sich der Apostel gegenüber jenen *νομοδ.* berufen. V. 12 ff. geht er nun näher ein auf die Art und Weise, wie er damit betraut wurde, um daran erkennen zu lassen, welche Gewißheit er für sein Evangelium habe, die Gewißheit nehmlich einer Er-

---

*) Ebenso auch Huther.

fahrung an der eigenen Person, die ihn, den Lästerer und Verfolger, zu einem Diener Jesu Christi umgewandelt habe. Den Gedanken aber kleidet der Apostel, dem Drange seines Herzens folgend, in die Form der Danksagung. Anders hat Baumgarten a. a. O. S. 224 gegen Schleiermacher, der hier nur Unzusammenhang findet, den Gedankengang aufgefaßt. Insofern spreche der Apostel von sich, als sich an seinem Beispiele das eigenthümliche Wesen des Evangeliums besonders deutlich offenbare, daß es nehmlich gerade den Sündern und Uebertretern des Gesetzes zum Heil verordnet sey. Gerade die Frage, welche V. 9 u. 10 noch übrig lasse, wie die Uebertreter des Gesetzes zur Gerechtigkeit gelangen, werde uns hier beantwortet. Diese Auffassung aber ginge nur dann an, wenn V. 9 u. 10 als Entgegnung gegen die gewöhnliche judaistische Richtung gefaßt werden könnte. Aber auch abgesehen davon, scheint mir V. 12 in einer so nahen Verbindung mit dem nachdrücklich hervorgehobenen ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ zu stehen, daß der Vers nur als eine weitere Aussage hierüber gefaßt werden kann. Und wie stimmt zu dieser Ansicht V. 13 ἀλλ' ἠλεήθην ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα? Freilich weist der Apostel im Folgenden darauf hin, wie an seiner Person, in seinen Erlebnissen sich der Inhalt der evangelischen Predigt lebendig darstelle, und wie die ganze Langmuth göttlicher Liebe in seiner Begnadigung sich geoffenbart, und ihn so zu einem Vorbilde für alle, die künftig glauben, gemacht habe. Aber sollen wir darin einen Nachtrag zu der oben ausgesprochenen Lehre über die Bestimmung des Gesetzes erkennen? Enthalten doch diese Worte vom Gesetze und von seiner Bestimmung gar nichts. Ja die Bekehrung des Apostels ist am wenigsten geeignet, das Verhältniß des Gesetzes zum Glauben erkennen zu lassen; denn nicht eine vom Gesetze gewirkte Erkenntniß seiner Sünde hat ihn zu Jesu Christo hingetrieben. So aber müßte es sich verhalten, wenn man an seinem Beispiele sollte erkennen können, wie die Uebertreter des Gesetzes durch das Gesetz selbst auf die Gerechtigkeit in Christo Jesu hingewiesen werden, das Gesetz ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν sey*). — Καί vor χάριν ἔχω, das AFG u. A. nicht haben,

*) Huther: Der Apostel verweile bis V. 17 bei der ihm widerfahrenen

möchte von Tischendorf nach DIK u. A. mit Recht beibehalten worden seyn. Und ich danke Christo Jesu, unserm Herrn, der mich tüchtig gemacht hat, daß er mich treu erachtete, indem er mich zum Dienst bestimmte, obwohl ich früher ein Lästerer und Verfolger und Mißhandler war — schreibt der Apostel, indem er das ὅ ἐπιστεύθην ἐγώ erläutert. *Τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ*: denn die Kraft zu dem Dienste, in den der Herr ihn eingesetzt hat, kommt nicht aus ihm, sondern aus eben dem Herrn, der ihn zum Dienste berufen hat; der Apostel wehrt, wie Mack richtig bemerkt, damit die Meinung ab, „als ob zur Zeit, da er berufen wurde, die Kraft zum Dienste schon in ihm gewesen, und vom Herrn nur erkannt worden wäre." Ueber ἐνδυναμόω (ein ächt paulinisches Wort) vgl. zu Phil. 4, 13. Den Grund des Dankes giebt ὅτι πιστόν με ἡγήσατο an, das durch das folgende θέμενος erläutert wird: denn letzteres ist eben der faktische Erweis des πιστόν με ἡγήσατο. *Πιστός* (vgl. 1 Cor. 4, 2) ist die Eigenschaft, die von dem οἰκονόμος τοῦ θεοῦ gefordert wird; die Kraft giebt der Herr. Zum ganzen Ausdruck vgl. 1 Cor. 7, 25. So hat auch der Ausdruck θέμενος εἰς seine Parallele in 1 Theff. 5, 9; vgl. auch Apgsch. 13, 47. Zu διακονίαν in weiterem Sinne vgl. Röm. 11, 13; Eph. 3, 8; Col. 1, 23.

Vers 13. Seinen früheren Zustand beschreibt nun der Apostel mit τὸ πρότερον (so, nicht τόν, nach AD* FG u. A.) ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν. Durch den starken Ausdruck dieser Stelle soll offenbar der Contrast mit dem vorangehenden θέμενος εἰς διακονίαν hervorgehoben werden. In solcher Weise, durch eine so gewaltige Erfahrung der umwandelnden Gnade des Herrn, sey er aus einem βλάσφημος und διώκτης ein διάκονος Christi geworden. Zu βλάσφημος vgl. Apgsch. 26, 11; zu διώκτης, woran sich Schleiermacher gestoßen hat, Stellen wie Gal. 1, 13; zu ὑβριστήν Matth. 22, 6 u. a. Der letzte Ausdruck steigert den vorangehenden: sofern er auf Mißhandlung hinweist, die aus Uebermuth und Verachtung des Anderen hervorgeht. Zum Particip. θέμενος, nicht gleich dem

---

Gnade, jedoch so, daß es dadurch ins hellste Licht tritt, daß das ihm anvertraute Evangelium ein εὐαγγ. τῆς δόξης τοῦ μ. θ. ist.

Infinit., vgl. Winer §. 46, 1. S. 399. — „Aber ich ward begnadigt, weil ich unwissend gehandelt habe im Unglauben.“ Die Worte sollen nicht eine Beschönigung seines Thuns seyn: sondern sie sollen nur erklären, worin die Begnadigung bei ihm einen Anknüpfungspunkt hatte, wodurch sie möglich wurde. „Es bethätigte sich an dem Apostel,“ bemerkt Mack treffend, „das Wort des Herrn Matth. 12, 31 f., daß jede Sünde und Lästerung, selbst die gegen den Sohn, kann vergeben werden, so lange es keine Lästerung des Geistes ist.“ Ἠλεήθην weist auf das mit ἐπιστεύθην V. 11 und πιστόν με ἡγ. θέμενος bezeichnete Factum hin. In ihm hat der Apostel die Gewißheit, daß er begnadigt worden sey. Der Ausdruck ἠλεήθην ist gewählt in Beziehung auf den V. 13 geschilderten Zustand, aus dem ihn die erbarmende Gnade gerissen hat. Wenn der Apostel sagt, ἠλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ, so soll natürlich damit nicht ausgesprochen seyn, daß er ein Recht auf solche Begnadigung gehabt hätte, als ob mit dem ὅτι ein ausreichender Grund der Begnadigung angegeben wäre; sondern es soll damit nur erklärt werden, wie er, der große Sünder, doch habe begnadigt werden können, Apgsch. 3, 17. Der positive Grund der Begnadigung liegt lediglich in Gottes Erbarmen, Tit. 3, 5. Der Grund der ἄγνοια liegt in dem ἐν ἀπιστίᾳ, womit denn zugleich gesagt ist, daß diese Unwissenheit keineswegs eine unverschuldete gewesen ist. Aber ein großer Unterschied bleibt dennoch zwischen dem Verhalten, das hier der Apostel beschreibt, wobei es ihm ein redlicher Ernst um das Gesetz war, und dem, wovon wir Luc. 11, 52; Matth. 12, 32 lesen, wobei die unvertilgbare Feindschaft des Herzens gegen das, was aus Gott ist, das geflissentliche Widerstreben gegen den Geist Gottes Grund des Verhaltens ist. Hier müßte die Gnade zu einer zwingenden Macht werden, um retten zu können.

Vers 14. „Aber übergroß ward die Gnade unsers Herrn mit dem Glauben und der Liebe in Christo Jesu.“ Dem eben V. 13 beschriebenen Zustand stellt der Apostel den neuen gegenüber, den Stand der Gnade, die sich in seinem Leben und Wirken verherrlicht und es mit Glaube und Liebe in Christo Jesu, d. h. die in Ihm wurzelt, geschmückt hat. Glaube und Liebe sind als das Gefolge der Gnade bezeichnet; wo sie sich an einem

Menschen verherrlicht, bringt sie Glaube und Liebe mit. Die *ἀγάπη ἡ ἐν Χριστῷ*, bemerkt Olshausen, ist nicht die Liebe, die Christus hat und übt, sondern die er den Menschen schenkt. Die Zusammenstellung mit *πίστις* nöthige zu dieser Auffassung. Es bilden *πίστις* und *ἀγάπη* den Gegensatz zur *ἀπιστία* V. 13, vgl. mit V. 5. Der Ausdruck *ὑπερπλεονάζω* nur hier = überreich war, nicht comparativ zu fassen; vgl. Stellen wie Röm. 5, 20; 6, 1; 2 Cor. 4, 15, wo *πλεονάζειν* sich findet, mit Stellen wie Röm. 5, 20; 2 Cor. 7, 4; 2 Theff. 1, 3, wo ähnliche Composita vorkommen. Daß hier die Demuth wie die Hoheit des Apostels sich ähnlich wie sonst auch ausspreche, hat Mack angemerkt und verwiesen auf Phil. 1, 21; 2, 1; 2 Cor. 10, 5. 23—29; Gal. 4, 19.

Vers 15. Wie die Macht der rettenden Liebe sich an ihm erwiesen habe, hat der Apostel so eben dargestellt. So kann er aus eigener Erfahrung bezeugen, was er hier ausspricht: zuverlässig ist das Wort und aller Annahme würdig, daß Christus Jesus gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen, von denen ich (fügt er hinzu) der vornehmste bin. *Πιστὸς ὁ λόγος* vgl. zu Tit. 3, 8. *Ἀποδοχή* wie *ἀπόδεκτος*, ersteres noch 4, 9, letzteres 2, 3; 5, 4, nur in unserem Briefe. Dagegen braucht der Apostel auch sonst *δεκτός* und *εὐπρόσδεκτος*, Phil. 4, 18; 2 Cor. 6, 2; Röm. 15, 31 u. a. Außerdem vgl. Apgsch. 2, 41: *οἱ μὲν οὖν ἀσμένως ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον*. Ueber den Profangebrauch des Wortes s. Leo zu d. St. Zu *πᾶσα ἀποδοχή* wie *πᾶσα χαρά*, volle Freude, Winer §. 17, 10. a. S. 132. Zu *Χριστὸς Ἰησοῦς* als Subjekt des Folgenden vgl. zu Phil. 2, 5 f. *Ἔρχεσθαι εἰς κόσμον* mit bestimmter Beziehung auf die Präexistenz Christi. Der wesentliche Inhalt des ihm anvertrauten Evangeliums ist es, den der Apostel als Erfahrung seines eigenen Lebens in die Worte hier zusammendrängt; vgl. Matth. 18, 11; Luc. 19, 10. „Von denen ich der vornehmste bin.“ Man hat diese Aeußerung zu stark gefunden und sie zu mildern gesucht, indem man auf die Auslassung des Artikels (wogegen de Wette mit Recht auf Matth. 10, 2; 22, 38 verweist), oder auf das Präsens *εἰμί* hingewiesen hat, wonach nur an die geretteten Sünder zu denken wäre. Aber *ὧν* bezieht sich nicht auf gerettete Sünder, sondern auf Sünder überhaupt. Alle diese Limitationen verstoßen gegen V. 16, dessen ganze Bedeutung

auf diesem πρῶτος in seinem vollen Sinne beruht. Spricht sich doch auch sonst der Apostel in dieser Weise über sein früheres Leben aus; vgl. Eph. 3, 8; 1 Cor. 15, 8. 9., wo als Grund seiner Demüthigung angegeben wird: διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. So wird auch an unserer Stelle, indem der Apostel sich πρῶτον nennt, an V. 13 zu denken seyn, woran uns das ἠλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν κτλ. nicht hindern darf. Vgl. oben. Nur in dieser Beziehung des πρῶτος auf V. 13, die äußere That, paßt auch was er V. 16 von sich sagt. Es ist die That an sich, die sich ohne ihre Milderungsgründe dem Apostel vor den Sinn stellt, welche ihn zu diesem Ausspruche über sich selbst drängt.

Vers 16. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠλεήθην, wie oben V. 14 Antithese zu dem Urtheil des Apostels über sich. Obwohl der vornehmste der Sünder, ward ich doch begnadigt um deßwillen — nachdrückliche Vorandeutung des ἵνα —, damit an mir, dem vornehmsten (denn πρῶτος läßt sich hier nicht anders als vorher fassen), Christus Jesus seine ganze Langmuth erweise zum Vorbilde für die, welche künftig auf ihn ihr gläubiges Vertrauen setzen zum ewigen Leben. Der ganze Satz weist darauf hin, wie es dem Apostel ein voller Ernst mit dem πρῶτος ἐγώ ist. Nur so kann er in seiner Begnadigung den ganzen Reichthum göttlicher Langmuth erkennen und sie als tröstendes Vorbild für alle, die künftig glauben werden, auch für den größten Sünder, hinstellen. „Ein wahres Wunder der Sünderliebe Jesu Christi." Olshausen. Μακροθυμία glaubte man, ohne Grund, als Großmuth fassen zu müssen. Aber erweist sich nicht in der Bekehrung Pauli die Langmuth der göttlichen Liebe, die dem Sünder nachgeht? Zu τὴν ἅπασαν (so Tischendorf) μακροθυμίαν vgl. Winer §. 17, 10. S. 133. Ὑποτύπωσις (nur noch 2 Tim. 1, 13) = τύπος 1 Cor. 10, 6. 11; Phil. 3, 17 u. a. oder ὑπόδειγμα Joh. 13, 15; 2 Petr. 2, 6 u. a. Die gewöhnliche Auffassung ist: „daß **ich** ein Vorbild sey," besser scheint mir: daß dieser Beweis seiner Langmuth ein Vorbild sey; und vielleicht eben deßhalb nicht τύπος, sondern ὑποτύπωσις. Die ungewöhnlichere Verbindung πιστεύειν ἐπί (Röm. 9, 33; 10, 11. 1 Petr. 2, 6 [Matth. 27, 42]) stellt Christum als die Basis

dar, auf welcher der Glaube ruht. Εἰς ζωὴν αἰώνιον aber nennt das Ziel, das aller wahre Glaube dabei im Auge hat und behält; vgl. zu Tit. 1, 2.

Vers 17. Die Betrachtung dessen, was vorbildlich für alle, die noch zum Glauben kommen, an ihm, dem Apostel, geschehen ist und ihn zu einem bleibenden Denkmal der rettenden Langmuth Christi macht, drängt den Apostel zu der hier ausgesprochenen Lobpreisung, mit welcher er diese Erläuterung des obigen ὃ. ἐπιστεύθην ἐγώ ähnlich beschließt, wie er sie begonnen. Solche Belobungen, sagt Schleiermacher, stehen größtentheils nur da, wo ein ausführlich abgehandelter Gegenstand zu Ende und zu einem überzeugenden Grade der Klarheit gebracht worden ist. So Röm. 11; 1 Cor. 15; 2 Cor. 9, 15; Eph. 3, 21 u. a. Ich dächte, beides ließe sich von unserer Stelle behaupten. Die Gedankenreihe, zu der ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ den Anstoß gegeben, ist beendigt und zu einem überzeugenden Grade der Klarheit gebracht, daß er das von sich behaupten könne. „Und kann man sich," fragt Baumgarten mit Recht, einen „passenderen Schluß denken? Nicht bloß im Allgemeinen hat der Apostel den Rath Gottes zur Seligkeit der Menschen, der seine ganze Seele erfüllte, verkündigt, sondern er ist mit diesem Gegenstande so nahe als nur immer möglich an seine eigene Person und Empfindung herangekommen; er hat sich selbst als eine lebendige Predigt, seine Geschichte als einen Typus des Evangeliums hingestellt." — Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, im N. T. nicht wieder. Dagegen findet sich derselbe Ausdruck Tob. 13, 6. 10 und מַלְכוּת כָּל־עֹלָמִים Ps. 145, 13. Außerbiblische Parallelen aus vorchristlicher und christlicher Zeit zu u. St. und zu 6, 15 hat Böttger gesammelt a. a. O. S. 97. Es ist zweifelhaft, bemerkt Olshausen, wie αἰῶνες zu fassen ist, ob als Inbegriff der Zeiten = Ewigkeit, also König der Ewigkeit, oder ob αἰῶνες = Welt, die sich in der Zeit entwickelt, wie Hebr. 1, 2; 11, 3. Vgl. über αἰών Harleß zu Eph. S. 143. Auch de Wette schwankt zwischen beiden Auffassungen. Mir scheint αἰῶνες besser in demselben Sinne, wie nachher εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων = εἰς πάντας αἰῶνας (vgl. zu Phil. 4, 20), genommen zu werden. Ein König der Aeonen, die zusammen den Begriff der Ewigkeit geben, ist er, wie sein Reich (vgl. Ps. 145, 13) ein ewiges Reich

ist*). Darauf führt das vorangehende εἰς ζωὴν αἰώνιον, an das der Ausdruck zunächst sich anschließt, wie die übrigen Epitheta, die Gott nicht sowohl in seiner Relation zur Welt, als in der unendlichen Fülle und Hoheit seines Wesens darstellen. Ihm, dem Könige der Aeonen, dem Unvergänglichen, Unsichtbaren, dem einigen Gott, gebührt Ehre und Preis; denn er, der Ueberschwengliche, ist es, der in Jesu Christo uns nahe geworden, um uns zu retten. Ganz verfehlt ist daher die Beziehung der Doxologie auf Christum, wovor schon ἀοράτῳ hätte bewahren sollen. Zu ἀφθάρτῳ vgl. Röm. 1, 23, zu ἀοράτῳ Col. 1, 15; Hebr. 11, 27; Röm. 1, 20. Μόνῳ θεῷ, nicht μόνῳ σοφῷ θεῷ, was AD*FG u. A. gegen sich hat und ein Glossem aus Röm. 16, 27 zu seyn scheint, wie Jud. 25. Ἀμήν auch sonst (Gal. 1, 5; Phil. 4, 20 u. a.) so angefügt. Im Uebrigen vgl. zu Phil. 4, 20. Dr. Baur will in den hier gebrauchten Bezeichnungen Gottes gnostische Anklänge finden. Die nachgewiesenen Parallelen zeigen, wie wenig ein zwingender Grund dafür vorhanden ist.

Vers 18. Der Apostel wendet sich nun nach dieser Erläuterung des ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ, bei dem sein Herz sich in Lobpreisung Gottes ergossen hat, wieder an den Timotheus, vgl. V. 3. Wir haben gesehen, wie der dort angefangene Vordersatz ohne Nachsatz geblieben ist. Haben wir nicht etwa hier den Nachsatz, zwar nicht formell, aber materiell? Worauf bezieht sich, fragen wir vor Allem, das ταύτην τὴν παρ.? Auf das Nächstvorhergehende, den πιστὸς λόγος, wird es nicht bezogen werden können: denn παραγγ. ist, wie wir gesehen haben, Ermahnung, und als Ermahnung tritt, was wir V. 15 und im Zusammenhang damit lesen, nicht auf. Selbst auch die unmittelbare Rückbeziehung des ταύτην τ. π. auf παραγγείλῃς V. 3 oder παραγγελίας V. 5 wird nicht angehen, wie de Wette gezeigt hat: denn gegen das Erstere spricht der dort mit μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν bestimmt gegebene Inhalt der Ermahnung, nehmlich der abweichenden Lehre entgegenzutreten; gegen das Zweite umgekehrt, daß nicht von einer bestimmten Ermahnung, sondern von Ermahnung überhaupt die Rede ist. So wird ταύτην

*) Huther: αἰῶνες Welt, wie Hebr. 1, 2; 11, 3.

τὴν π. nur als Hinweisung auf das folgende ἵνα gefaßt werden können*); wobei zu beachten seyn wird, daß die Form des mit ἵνα beginnenden Satzes durch das κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας, auf das er bezogen wird, modificirt worden ist. So schreibt also der Apostel: diese Ermahnung lege ich dir, mein Sohn Timotheus, ans Herz, nach den vorausgehenden auf dich zielenden Weissagungen, daß du kämpfest in ihnen den schönen Kampf. Ohne das κατὰ im Vorangehenden würde der Apostel gesagt haben: daß du den schönen Kampf kämpfest; womit der Inhalt der παραγγ. angegeben ist (ἵνα in abgeschwächter Bedeutung). Aber was soll der schöne Kampf, welchen Timotheus zu kämpfen hat, Anderes seyn, als Erfüllung seines Berufes? Und was sein Beruf ihm dermalen zur Pflicht mache, hat ja eben der Apostel V. 3 ff. ihm vorgeführt. Was Gedanke des Nachsatzes seyn müßte, wenn er ausgesprochen wäre, findet sich hier, jedoch in allgemeinerer Form angegeben. Man wird sich, nachdem der Nachsatz verloren gegangen ist, keine bessere Form des Abschlusses denken können als die, welche wir hier haben. Ist auch eine unmittelbare Rückbeziehung des ταύτην τὴν παρ. auf V. 3 ff. nicht möglich: so „führt doch — wie Schleiermacher selbst erkennt — die παραγγελία, die πίστις und ἀγαθὴ συνείδησις auf V. 5 zurück" und erinnert uns, daß wir hier den Nachsatz des obigen καθὼς dem Inhalte nach zu suchen haben. So auch Olshausen: Paulus nimmt materiell V. 3 ff. wieder auf. Jedoch versteht er unter παραγγελία auch hier speciell den Auftrag, die Irrlehrer zu bestreiten. Und springt der Verfasser wirklich nur in den alten Gegenstand V. 18 wieder hinein, wie Schleiermacher behauptet? Er hat vorher V. 8 ff. den νομοδιδ. gegenüber gezeigt, welches der rechte Gebrauch des Gesetzes sey, und hat sich dafür auf das ihm anvertraute Evangelium berufen und dargethan, wie er die Gewißheit der eigenen Erfahrung für dieß Evangelium aufzuzeigen habe. Wie natürlich schließt sich nun die von Seite des Apostels so wohl begründete Ermahnung an Timotheus an, dem so eben die Gewißheit wie Herrlichkeit dieses Evangeliums vor Augen gestellt worden ist, den schönen Kampf zu kämpfen, zu thun, was

*) So auch Huther.

V. 3—10 zu thun ihn lehren? Aehnlich auch Heydenreich: kraft dieses meines Amtes nun V. 12, welches mir, dem ehemaligen Verfolger, aber dem vom Herrn Begnadigten V. 13—16, übertragen ist, ermahne ich dich rc. Der Apostel erwähnt aber zugleich noch eines anderen Verpflichtungsgrundes, den Timotheus für seine Person zu einem schönen Kampfe seines Berufes habe, mit κατὰ τὰς προαγ. ἐπὶ σὲ προφ. An die Weissagungen erinnert er ihn, die in Beziehung auf ihn laut geworden sind, und ihnen gemäß ermahnt er ihn, solche Weissagung an sich wahr werden zu lassen, ἐν αὐταῖς den schönen Kampf zu kämpfen. Man sieht, was irgend dem Timotheus zu treuer Pflichterfüllung ermuntern konnte, wird ihm vorgehalten. Zu παρατίθεμαι vgl. Matth. 13, 24. 31; Apgsch. 17, 3; 2 Tim. 2, 2. Κατά hat man ganz ohne Grund als Hyperbaton gefaßt; es gehört wirklich zu παρατίθεμαι; wie es aber zum στρατ. gehöre, lehrt ἐν αὐταῖς. Mit προαγούσας προφητείας sind vorausgehende Weissagungen bezeichnet, vgl. Hebr. 7, 18; ἐπὶ σέ ist mit προφ. zu verbinden. Zur Sache vgl. 4, 14, woraus zu entnehmen ist, daß bei Gelegenheit der ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου solche Stimmen über ihn laut geworden sind, welche andeuteten, was von ihm sich erwarten lasse. So auch Olshausen*). Das Zeugniß, das Timotheus nach Apgsch. 16, 2 von allen den Brüdern in Lystra und Ikonium für sich hatte, möchte ich mit diesen προφητείαις nicht identisch nehmen, vgl. Apgsch. 6, 3 u. a. Der Vorgang ist ähnlich zu denken wie Apgsch. 13, 1, wo wir beides, die προφητεία wie die ἐπίθεσις, vereint finden. Im Uebrigen vgl. zu 4, 14 u. 2 Tim. 1, 6. Daß die Apgsch. von diesen Weissagungen in Beziehung auf Timotheus nichts erwähnt, ist richtig. Aber was folgt daraus? Eben so wohl könnte man 2 Tim. 1, 6 mit 1 Tim. 4, 14 disharmonirend finden. Auch vgl. man Gal. 2, 2 mit Apgsch. 15, 1 ff., wo die erstere Stelle von einer ἀποκάλυψις redet, während die andere nichts davon sagt. Diese Stelle giebt uns auch gegen Schleiermacher ein Argument an die Hand, daß der Apostel auch sonst sich auf solche Offenbarung berufe. Dagegen aber, daß es ihm fremd seyn solle, Weissagungen zu achten, wo er selbst zu handeln

*) Auch Huther. Aber von Einsetzung ins Amt ist keine Rede.

hatte, wofür sich Schleiermacher auf Apgsch. 21, 11 ff. beruft, hat Baumgarten schon mit Recht erinnert, daß die angeführte Weissagung Apgsch. 21, 11 nichts enthielt über das, was Paulus thun oder lassen sollte, und mit Recht auf des Apostels Urtheil über die Prophetie hingewiesen 1 Cor. 12, 10; Eph. 4, 11; 1 Cor. 14, 1. — Ἐν αὐταῖς faßt de Wette: kraft; besser: in, mit, gleichsam ausgerüstet damit; so Winer §. 52, a. S. 463: „wie der materiell Kämpfende in Waffen.“ Zu στρατεύεσθαι τὴν κ. στρατείαν vgl. 2 Cor. 10, 4; Eph. 6, 14; 1 Thess. 5, 8 und zu 2 Tim. 2, 3—5. Nicht das persönliche Verhalten, sondern sein Verhalten in dem ihm gewordenen Berufe ist gemeint. Chrysostomus: διατί καλεῖ στρατείαν τὸ πρᾶγμα; δηλῶν ὅτι πόλεμος ἐγήγερται σφοδρὸς πᾶσι μὲν μάλιστα δὲ τῷ διδασκάλῳ*).

Vers 19. Alle Tüchtigkeit in diesem Kriegsdienste aber hängt zusammen mit der Herzensstellung der eigenen Person. Was der Lehrende bei Anderen erreichen will, muß er in sich selbst haben und bewahren; daher der Apostel hinzufügt: ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, was er oben V. 5 als die Grundgesinnung genannt hat, auf der alles christliche Seyn und Streben beruht. Glauben und gutes Gewissen soll er behalten (ἔχων nicht festhaltend = κατέχων, als ob es entfliehen wollte; wozu schon ἀπωσάμενοι nicht paßt); denn wohin es mit solchen komme, die dieß von sich stoßen, zeigen ihm die Beispiele des Hymenäus und Alexanders. Die ἀγαθὴ συνείδησις wird als Bedingung und Grund des Glaubens dargestellt. Der Gedanke ist praktisch äußerst wichtig, bemerkt Olshausen, daß der Verlust des guten Gewissens am Glauben Schiffbruch leiden läßt. Der Glaubensstand werde bedingt durch die innerste Seelenrichtung im Menschen; das sündige Bewußtseyn tödte den Keim des Glaubens im Menschen. Ἥν bezieht sich natürlich nur auf ἀγ. συνείδ. Der Ausdruck ἀπωσάμενοι, wegstoßen, deutet auf ein geflissentliches Thun. Den Grund wird Bengel richtig erkannt haben, indem er sagt: als einen lästigen Warner — haben sie es von sich gestoßen. Der Ausdruck hängt wohl bereits mit

*) Στρατεία, wie Huther erinnert, eigentlich Kriegsdienst, nicht bloß Kampf.

dem folgenden ἐναυάγησαν zusammen, wonach die ἀγ. συνείδησις etwa als der Anker des Glaubens zu denken ist. Der Ausdruck in metaphorischer Bedeutung auch Röm. 11, 1. 2; Apgsch. 7, 39; 13, 46; Sprüche 23, 23; Hos. 4, 6; Ezech. 43, 9. Das Gewissen ist eine Macht über den Menschen, die mit ihm in Widerspruch tritt, wenn der Mensch ihr entgegenhandelt; wonach der Ausdruck ἀπωσ. nichts Unpassendes enthält (gegen Schleiermacher). Die Folge dieses ἀπωσάμενοι ist das ἐναυάγησαν: sie haben Schiffbruch am Glauben gelitten. Περί in Ansehung, Winer §. 53, i. S. 483. Wie häufig diese Metapher in der alten Kirche angewandt wurde, wonach dieselbe den Glaubenslauf als Schifffahrt darstellte, ist bekannt.

Vers 20. Als Beispiele dieser Art werden nun Hymenäus und Alexander namentlich angeführt, die auf diesem Wege nicht nur um ihren Glauben gekommen, sondern bis zur Lästerung gelangt sind; und an welchen daher der Apostel seine apostolische Strafgewalt zu üben genöthigt war. Eine Parallele zu diesem Verfahren des Apostels bildet 1 Cor. 5, 5. Olshausen bemerkt hierüber: der Begriff der Exkommunikation liege allerdings darin, aber so, daß außerhalb der Kirche Christi das Reich und die Herrschaft des Teufels gedacht werden (man vgl. Apgsch. 26, 18); wer von ihr ausgeschieden werde, falle eben damit der satanischen Macht anheim. Nach dem Vergleich von 1 Cor. 5 frage sich aber, ob nicht etwas Specielleres noch darunter zu verstehen sey. Dort werde ausgeführt, daß das Uebergeben nicht nur geistig, sondern auch physisch wirken solle. Darin liege, daß schwere Leiden, Krankheit u. dgl. über den Ausgeschlossenen kommen sollen, die ihn zum Nachdenken bringen sollen, auf daß die Seele gerettet werde. So sey auch hier die Rettung die Absicht des Apostels. Von einer Beziehung auf leibliche Leiden stehe hier zwar nichts; aber obgleich alle Kirchenlehrer diese unsere Formel auch von der Exkommunikation erklären, so finden wir doch nie, daß sie als Exkommunikationsformel gebraucht worden wäre, sondern ἀνάθεμα ἔστω. Es scheine, als ob die Kirche angenommen habe, daß diese Phrase ein apostolisches Prärogativ in sich schloß (vgl. Apgsch. 5). — Παιδεύω bezeichnet hier, wie 1 Cor. 11, 32; 2 Cor. 6, 9 u. a., züchtigende Zurechtweisung. Βλασφημεῖν, vgl. 6, 1, kann nach dem Zusam-

menhang nur auf Lästerung des Göttlichen bezogen werden. Vgl. 2 Petr. 2, 10; Jud. 8. Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος sind die Personen, an deren Beispiel Timotheus erkennen kann, was der Apostel so eben behauptet hat. Ob das Factum selbst, auf das dabei hingedeutet wird, dem Timotheus bereits bekannt war oder nicht, ist hierfür vollkommen gleichgültig. Aber die Art der Anführung läßt erkennen, daß die Personen jedenfalls ihm bekannt waren. Ob beide in Ephesus zu denken sind, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, da auch dieß für den Zweck irrelevant war. Der erstere Name kommt auch 2 Tim. 2, 17 in Verbindung mit Philetus vor, wo diese beiden als Beispiel hingestellt werden, wie das Geschwätz immer tiefer in die ἀσέβεια führe, und sie so zu der Behauptung gebracht habe: die Auferstehung sey schon geschehen. Daß beides, was unsere und jene Stelle enthält, sich wohl mit einander verträgt, wenn von ein und derselben Person die Rede ist, und daß die Lehre, die Auferstehung sey schon geschehen, dem zusagen mußte, der ein böses Gewissen hatte, bedarf keines Nachweises. Die Zusammenstellung mit Philetus ist noch kein Beweis gegen die Einheit der Person: denn wohl konnte es so seyn, daß Alexandros an jener speciellen Irrlehre nicht ebenso Antheil hatte, wie an der zu Grunde liegenden sittlichen Verirrung. So haben denn die meisten Ausleger, auch Olshausen, die Identität der Person behauptet, während Mosheim sie geläugnet hat. Vgl. zu 2 Tim. 2, 17. Was den Alexandros anlangt, so begegnen wir einer Person dieses Namens auch nochmals 2 Tim. 4, 14, wo der Genannte als persönlicher Gegner des Apostels auftritt, und Timotheus vor ihm gewarnt wird. Er hat dort den Beinamen ὁ χαλκεύς, durch den er von einem Anderen dieses Namens wird unterschieden seyn wollen. Als ausgeschlossen aus der Gemeinde wird er dort nicht bezeichnet, ohne daß man jedoch behaupten könnte, er sey es nicht gewesen: denn auch in diesem Falle ließe sich sein Verhalten gegen den Apostel, wie die Warnung vor ihm erklären. Ebenso wenig wird er als Irrlehrer bezeichnet. Wohl mit Recht stellen ihn viele Ausleger mit dem Apgsch. 19, 33 Genannten zusammen und unterscheiden ihn von dem hier an u. St. Gemeinten; während Andere, so auch Olshausen, drei dieses Namens anerkennen und an jeder der drei Stellen eine andere Person finden wollen.

Die ganze Frage kann nur nach Wahrscheinlichkeit beantwortet werden. Und entscheidet man sich demnach für die Einheit des hier und 2 Tim. 2, 17 genannten Hymenäus und gegen die Einheit des gleichfalls zwei Mal genannten Alexandros, so wird man doch namentlich in Ansehung des Ersteren die Möglichkeit des Gegentheils immer gelten lassen müssen. Um so auffallender erscheint, daß die Kritik für ihre Zwecke auf diese Namen so großes Gewicht legt. So will de Wette, unter Voraussetzung der Einheit des im 1. und 2. Briefe genannten Hymenäus, aus der Verschiedenheit der jedesmaligen Umstände die frühere Abfassung des 2. Timotheusbriefes und damit die Unächtheit der Briefe überhaupt erweisen. Aber wenn wirklich die Umstände mit der Annahme der Einheit sich nicht vertragen sollten, so bliebe noch immer der doch nicht undenkbare Ausweg, daß Verschiedene bezeichnet seyn wollen. Von der Unwahrscheinlichkeit abgesehen, die in der Identität des Namens liegt, hat man eingewandt, Paulus würde dem Hymenäus des zweiten Briefes den des ersten als warnendes Beispiel vorgehalten haben. Aber der Einwand ruht auf der unhaltbaren Voraussetzung, daß jener Hymenäus selbst gewarnt werden solle, während er doch nur für Timotheus als Beispiel angeführt wird, wohin das Geschwätz führe; wobei eine solche Hinweisung auf den des ersten Briefes ganz überflüssig gewesen wäre. Und wenn weiter gegen die Verschiedenheit von Schleiermacher eingewandt wird, daß der Zweitgenannte durch einen Beinamen von dem Ersteren unterschieden seyn müsse, so kann man ganz füglich entgegenhalten, daß er durch die Zusammenstellung mit dem Genossen seines Irrthums hinlänglich bezeichnet ist. Zudem läßt sich nicht einmal beweisen, daß ein oder beide Male von Personen in Ephesus die Rede ist. Daraus, daß sie als Beispiele genannt werden, folgt das noch gar nicht; wie denn überhaupt die Kritik diesen Umstand, daß die Genannten nur als Beispiele dienen sollen, viel zu wenig beachtet hat. Und wenn es nun wirklich so wäre, wie die Kritik behauptet, daß der Verfasser des ersten Briefes den zweiten im Auge hatte und eine durch das im zweiten Briefe Gesagte „hinlänglich motivirte Gradation eintreten lassen zu müssen glaubte;“ warum sollte er denn den Hymenäus und Philetus, die doch zusammen gehören, getrennt und den Hymenäus mit dem Alexan-

dros zusammengestellt haben, da ihm doch die verschiedene Art, in der letzterer 2 Tim. 2, 17 erwähnt wird, in die Augen fallen mußte? Genügt da die Antwort, die Dr. Baur giebt: Hymenäus stehe 1 Tim. 1, 20 zugleich für den mit und nach ihm genannten Philetus? — Wir haben hier einen der Fälle, wo Gunst oder Ungunst für den Verfasser ein freies Spiel haben, weil nichts mit Evidenz erwiesen werden kann. Eben darum aber wird die Frage an sich für die Kritik nie von Belang seyn können.

Wir haben, ehe wir den Abschnitt verlassen, noch den Hauptangriff ins Auge zu fassen, welchen Schleiermacher gegen denselben gerichtet hat. Nach dem Eingange V. 3 komme es, sagt Schleiermacher, darauf an, dem Timotheus sein Betragen gegen die Irrlehrer anzuweisen. Davon finde sich aber nichts, sowohl V. 3—11 wie V. 19 u. 20 bis Kap. 4, 1 komme nichts mehr von Irrlehrern vor; bis dahin habe der Verfasser seinen Zweck aus dem Auge verloren. Aber er habe ihn auch da 4, 1 nicht wieder: denn er rede von später zu erwartenden Irrlehrern. V. 7 scheine er dann freilich von bereits vorhandenen Auswüchsen der Lehre zu reden und ebenso 6, 3—5. 20, welche Stellen dem Sinne nach genau sich wiederholen, aber dem Timotheus keine andere Anweisung geben, als sich mit jenen Irrlehrern gar nicht einzulassen. So passe der Eingang nicht zum Ganzen; man müsse das von den Irrlehrern im Vergleich mit dem Uebrigen für ziemlich müßige Füllstücke halten. Bleiben wir nun zunächst bei Kap. 1 stehen, so ist vor Allem zu erinnern, daß der Anfang V. 3, der den Timotheus an den Zweck seines Zurückbleibens in Ephesus erinnert, keineswegs als das Thema des ganzen Briefes angesehen werden muß, wie der Brief selbst 3, 14 zu verstehen giebt. Was die nächste Aufgabe des Timotheus bei seinem Zurückbleiben war, ist auch zunächst Gegenstand des an ihn gerichteten Schreibens, wie das in der Natur der Sache liegt. Aber warum sollte nun der Brief lediglich in der Absicht geschrieben seyn, den Timotheus nur hierüber Anweisung zu geben? Wie Timotheus neben der speciellen Aufgabe, den Andersiehrenden entgegenzutreten, noch den Auftrag für Ordnung und Leitung des Gemeindewesens und die allgemeine Obliegenheit eines Evangelisten zu erfüllen hatte, so beschäftigt sich

auch der Brief mit all diesen Dingen; und nur darauf wird es ankommen, ob der Abschnitt, der sich als Anweisung oder vielmehr nur als neue Erinnerung an die Aufgabe des Timotheus gegenüber der abweichenden Lehre ankündigt, wirklich das ist, was der Anfang καθὼς παρεκάλεσα u. s. w. von ihm zu erwarten berechtigt. Und wer könnte zweifeln, daß er das ist, wenn er anders im Auge behält, daß der Nachsatz im Vordersatz aufgegangen, und also in ihm zu suchen sey, was der Apostel über den Gegenstand dem Timotheus zu sagen hat? Wir finden nicht nur die Verirrungen, denen Timotheus wehren soll, V. 3. 4. 6 u. 7 im Allgemeinen bezeichnet, sondern es wird das Verkehrte an ihnen V. 4 u. 5 speciell hervorgehoben; es wird der Grund der Verirrung V. 6 aufgedeckt; es wird V. 7—11 eine Art der Verirrung eingehender besprochen, und Timotheus auf das Evangelium hingewiesen, das der Apostel mit der Gewißheit eigener Erfahrung verkündigt, und Timotheus dann V.18 mit Beziehung hierauf, wie auf seine eigene durch Weissagungen ihm vorgehaltene Bestimmung ermahnt zu dem schönen Berufskampfe, den recht zu kämpfen er vor allem auf sich selbst achten und den Seelenzustand sich bewahren müsse, dessen Verlust auch den Verlust des Glaubens nach sich ziehe. Eine Widerlegung von Irrlehren im strikten Sinne ist das freilich nicht; eine solche ist aber auch nicht angekündigt; wohl aber ist es für Timotheus eine erneute Erinnerung an seine Aufgabe und eine Anweisung, wie er in der rechten Weise seine Aufgabe zu lösen habe. Und das ist es auch, was wir allein billiger Weise nach dem Eingange erwarten dürfen. Wer vollends, wie Schleiermacher, den Brief an Titus für ächt gelten läßt, sollte an der Weise, wie hier der Apostel diesen Gegenstand abhandelt, keinen Anstoß nehmen; denn sie ist ganz dieselbe, wie dort, und nur das Anakoluth hat unsere Stelle eigenthümlich, wie das eine unbefangene Vergleichung lehrt.

§. 2. Anweisungen für Timotheus in Beziehung auf die Gemeindeordnung.

A. Hinsichtlich der Gemeindeversammlungen.

(Kap. 2, 1—15.)

Mit der Aufgabe, denen entgegenzuwirken, welche durch ihr unfruchtbares Treiben die Gemeinde verwirren, hat Timotheus bei seinem Zurückbleiben in Ephesus als Stellvertreter des Apostels zugleich, ähnlich wie Titus, die andere übernommen, für die Ordnung und Leitung der Gemeinde Sorge zu tragen. Zu diesem Theil der dem Timotheus gestellten Aufgabe geht der Apostel Kap. 2 in seinen Anweisungen über; und zwar sind es zunächst Vorschriften in Betreff der gottesdienstlichen Versammlungen, welche der Apostel ihm zu geben hat; aber nicht allgemeine Vorschriften giebt er, als ob bei der Gemeinde ab ovo anzufangen wäre, sondern Anweisungen über einzelne Punkte, in denen das Verhalten der Gemeinde ihn zu Erinnerungen veranlaßt. Die erste Anweisung dieser Art ist, daß das Gebet der Gemeinde für alle Menschen, namentlich auch für die Obrigkeit geschehen solle, wie das in der universalen Bestimmung des Christenthums liege, die sich in seiner Berufung zum Apostel der Heiden ausspreche V. 1—7. Dann, welches die rechte, sowohl innerliche wie äußerliche Verfassung sey, wie sie dem Manne und dem Weibe beim Gebete gezieme V. 8—10. Zuletzt die specielle Ermahnung, daß das Weib nicht im öffentlichen Auftreten, sondern in Erfüllung seiner ehelichen und häuslichen Pflichten seinen Beruf erkennen solle V. 11—15.

Vers 1. *παρακαλῶ οὖν* beginnt der Apostel, indem er zunächst Vorschriften über das öffentliche Gebet giebt; denn davon ist die Rede, wie V. 8—11 zeigen. Für *οὖν*, hat man behauptet, fehle es an aller logischen Verknüpfung mit dem Vorangehenden. Baumgarten will diese dadurch herstellen, daß er bemerkt: entweder konnte dem Timotheus an dem Gegensatze solcher Zerstörer (V. 20) vorgehalten werden, was und wie er zu wirken habe; oder es konnte auch die Rücksicht auf die Gemeinde vorwalten und nach diesem Gegensatze gezeigt werden,

was in der Gemeinde zu thun sey, um sie zu bewahren. Doch gingen beide Folgerungen zuletzt in einander über, wofür er auf 4, 16 verweist. Gegen diese Fassung spricht erstlich, daß die 1, 20 Genannten nicht als Zerstörer der Kirche dargestellt sind, sondern als Beispiele persönlichen Abfalls vom Glauben. Ferner, daß Kap. 2 durchweg keine solche antithetische Beziehung zu Kap. 1 erkennen läßt. Der Gegensatz, den Baumgarten hier macht, findet sich Tit. 2, 1; aber die Vergleichung zeigt eben, daß unsere Stelle sich nicht so fassen läßt. Auch Olshausen hat hierin Baumgarten's Ansicht verworfen. Vielmehr ist *παρακαλῶ οὖν*, wie auch Matthies bereits erkannt hat, mit V. 18 in Verbindung zu setzen. Auf dem Grunde jener allgemeinen im Vorangehenden begründeten Ermahnung *ἵνα στρατεύῃ κτλ.* ruht diese specielle Anweisung, die der Apostel hier giebt. So auch Leo. Mit Recht hat man gegen Schleiermacher auf 2 Tim. 2, 1 für dieß *οὖν* hingewiesen. Anders Olshausen. Er findet den Uebergang in *βλασφημεῖν* V. 20, worunter er ein Lästern der Obrigkeit versteht. Mit der Annäherung der Zerstörung Jerusalems finden wir, sagt er, alle Juden von Freiheitsschwindel ergriffen, von dem auch jene ephesischen Judaisten angesteckt waren. Dem tritt Paulus entgegen und hebt hervor, zu beten für alle Menschen, namentlich auch für die Obrigkeit. Aber wer möchte *βλασφημεῖν*, auch wenn diese specielle Beziehung erwiesen wäre, das nur gelegentlich erwähnt ist, zu dem leitenden Gedanken des zweiten Kapitels machen? — *Πρῶτον πάντων*, was nicht mit Luther zu *ποιεῖσθαι*, sondern zu *παρακαλῶ* zu ziehen ist, sagt der Apostel nicht in dem Sinne, als ob die nachfolgende Ermahnung an sich diese Stelle verdiente, sondern es sind besondere Rücksichten, die ihn veranlassen, vor Allem hiervon zu reden. Den Begriff des Gebetes will der Apostel nach allen Seiten hin bezeichnen, indem er schreibt: *ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχὰς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας.* Zu *δέησις* und *προσευχή* vgl. zu Phil. 4, 6. *Ἔντευξις* nur noch 4, 5, welche Stelle lehrt, daß *ἔντευξις* an sich nicht speciell Fürbitte bedeute, was auch im Worte (*ἐντυγχάνω* = adeo aliquem) nicht liegt; vgl. Buch der Weisheit 8, 21; 16, 28, vor Allem aber Röm. 8, 27. 34; 11, 2; Hebr. 7, 25. Man sieht deutlich aus diesen Stellen, *ἐντυγχάνειν* ist: einkommen bei Jemandem und in Be-

ziehung auf einen Anderen sowohl für als gegen ihn; und so auch ἔντευξις, das so wie hier auch bei Profanscribenten (Diod. Sic. 16, 55; Jos. Antt. 15, 3. 8) vorkommt (vgl. Wahl). Durch das folgende ὑπέρ erhält es hier den Sinn der intercessio für Jemanden, der Fürbitte. An Schleiermacher's Anstoß bei diesem Wort, das er ein „schönes" nennt, ist demnach das Wort selbst unschuldig. Zu den ἐντεύξεις kommen noch εὐχαριστίαι. Auch darin soll sich ihre christliche Liebe bewähren, daß sie danken für das Gute, was Anderen widerfährt. Die Ausdrücke lassen sich nicht besser wiedergeben, als die lutherische Uebersetzung gethan hat, wodurch ihr Unterschied von selbst gegeben ist. Nicht der Inhalt ist es, was sie scheidet: denn ἔντευξις heißt nicht gerade ein Gebet um Abwendung des Uebels (4, 5), so wenig als δέησις, dem man gleichfalls diese Bedeutung hat vindiciren wollen, während προσευχή Gebet um Erlangung des Guten heißen sollte (gegen Jak. 5, 16. 17). Was der Apostel durch Häufung der Ausdrücke beabsichtigt, ist nur das, das Gebet in jeder Weise, nach allen in ihm liegenden Beziehungen recht einzuschärfen: bitten, als Ausdruck des Bedürfnisses, nach der Beziehung auf Gott: beten, dann steigernd: bittend einkommen sollen sie. Als Beispiele solcher Häufung sind schon von Anderen angeführt worden Gal. 5, 19—21; 2 Cor. 6, 4 ff. u. a.*). — Ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων wie Tit. 3, 1—3. Diese Ermahnung, für alle Menschen zu beten, hat ohne Zweifel dieselbe Beziehung, wie dort: sie gilt solchen, welche in dem Vorzug, Christen zu seyn, ein Recht zu haben vermeinten, auf die, welche es nicht waren, herabzublicken, als auf eine massa perditionis. Das ὑπέρ ist mit allen vorher genannten Arten des Gebets zu verbinden.

Vers 2. Ὑπὲρ βασιλέων κτλ. Ueber den Grund dieser in den apostolischen Briefen so oft wiederkehrenden Ermahnung vgl. zu Tit. 3, 1. Auch an unserer Stelle machen es V. 3 ff. klar, daß die Ermahnung durch eine falsche Anschauung von dem Verhältniß des Christen zu der Obrigkeit, als einer heid-

---

*) Aehnlich Huther: er findet in dem ersten das Moment der eigenen Unzulänglichkeit, im zweiten das der Andacht, im dritten das des kindlichen Vertrauens.

nischen, feindseligen, veranlaßt ist. Ὑπὲρ βασιλέων — der Ausdruck ist ganz allgemein gehalten, ohne bestimmte Beziehung auf den damaligen römischen Kaiser. Für die Könige, gleichviel welche Person es ist, sollen Gebete geschehen. Es ist eine bleibende Anordnung. Baur findet in dem Pluralis eine Beziehung auf den Kaiser und seine Mitregenten, wie dieß Verhältniß zur Zeit der Antonine gewöhnlich war. Der Verfasser wäre dann aus seiner Rolle gefallen. Aber nicht bloß für die βασιλεῖς, sondern für Alle, welche ἐν ὑπεροχῇ εἰσίν, d. h. die theilnehmen an der obrigkeitlichen Gewalt (vgl. Röm. 13, 1), soll gebetet werden. Das Wort ὑπεροχή in seiner allgemeinen Bedeutung nur noch beim Apostel, 1 Cor. 2, 1. Den Zweck des Gebetes für die Obrigkeit, nicht den Inhalt giebt ἵνα κτλ. an: damit wir ein geruhiges und stilles Leben hinbringen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Nicht den Inhalt kann ἵνα κτλ. angeben: denn was man für die Obrigkeit bittet, kann nicht seyn, daß der Bittende selbst ein ruhiges Leben habe; wohl aber läßt uns der Zwecksatz erkennen, daß der Inhalt des Gebetes nicht die Bekehrung der Obrigkeit ist. Den Segen, welchen die Betenden von ihrem Gebete zu erwarten haben, bezeichnet der Apostel hiermit. Der Segen, den die Obrigkeit von ihrem Gebete hat, wird für sie diese Frucht eines ruhigen, stillen Lebens tragen. Dieß geht aus dem Zwecke, den alle Obrigkeit hat, Röm. 13, 3 ff. hervor; wird sie in der Erreichung dieses Zweckes, der Hemmung des Bösen und Förderung des Guten, gesegnet, so folgt für die Unterthanen von selbst das Glück eines ruhigen und stillen Lebens. Unpassend ist die Auslegung: damit unter uns keine Empörung entstehe; und unwürdig die andere: damit die Obrigkeit, von unserer Ehrerbietigkeit überzeugt, uns in Ruhe lasse. Kann jenes der Segen, und dieß die Absicht des Gebetes seyn? Abzuweisen ist auch, wie de Wette gethan, die rein subjektive Fassung Heydenreich's: „um durch das Gebet den ruhigen, sich still unterwerfenden Bürgersinn in sich zu beleben." Zu ἤρεμος und ἡσύχιος bemerkt Olshausen: ersteres bedeute, „nicht beunruhigt von außen," das andere, „von innen," 1 Petr. 3, 4. Leo nach Tittmann nimmt ersteres in activem, letzteres in passivem Sinne. Ueber ἤρεμος (nur hier) Winer S. 706. Βίον διάγειν das Leben hinbringen, mehr als ἄγειν, vgl. Tit. 3, 3. Ἐν πάσῃ

εὐσεβ. κτλ., richtig Luther: in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Zu σεμν. Tit. 2, 2. 7 = honestas. Den Zusatz erklärt de Wette mit Recht daraus, weil dieses der letzte Zweck und durch den äußeren Frieden bedingt ist. — Ueber die hier gegebene Vorschrift, für die Obrigkeit zu beten, bemerkt Olshausen: die Berichte des Josephus über die letzte Zeit vor der Zerstörung Jerusalems werfen auf diesen Befehl, zu beten für Alle, ein merkwürdiges Licht. Schon im A. T. war verordnet, daß die Juden auch für ihre heidnischen Regenten beten sollten, vgl. Jerem. 29, 7; Esra 6, 10. Diese Sitte behielten die Juden bei. Augustus verordnete, daß täglich ein Lamm im Tempel für ihn geopfert werden sollte. Bis an die Zeit der Zerstörung Jerusalems heran dauerte diese Sitte fort. Die Zeloten aber sahen darin einen Götzendienst und forderten, das Opfer solle aufhören. Jos. de bell. Jud. II, 17. Von den ältesten Christen wurde dieser Punkt, den hier der Apostel einschärft, merkwürdig festgehalten, wofür die Belege bei Heydenreich S. 126 ff. zu finden sind. Vgl. auch zu Röm. 13, 1.

Vers 3. Diese Anordnung der Fürbitte für alle Menschen wird nun durch Hinweisung auf den göttlichen Willen begründet. Willkürlich nimmt Mack V. 2 als Parenthese. Das Richtige ist, daß der Apostel in der Begründung zu der allgemeinen Vorschrift zurückkehrt, ohne der speciellen hinsichtlich der Obrigkeit, die durch V. 2 erledigt ist, weiter zu gedenken, wie das der folgende Relativsatz V. 4 ὃς πάντας ἀνθρώπους κτλ. beweist. Denn dieß, sagt er, ist schön und angenehm vor unserm Heilande Gott. Καλόν ist mit ἐνώπιον zu verbinden; vgl. 2 Cor. 8, 21. Zu ἀπόδεκτος vgl. das über ἀποδοχή 1, 15 Bemerkte. Die Apposition zu θεός, die absichtlich vorangestellt ist, hat eine klare Beziehung zu dem Inhalte des Satzes, wie V. 4 lehrt: welcher will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Er, der unser Retter ist, will, daß Alle gerettet werden; und darum ist es ihm wohlgefällig, daß wir für alle Menschen beten. Zu θεὸς σωτήρ Tit. 1, 3.

Vers 4. Ὅς enthält also die Begründung des Vorangehenden. Πάντας ἀνθρώπους ist mit Nachdruck vorangestellt, weil begründet werden soll, daß für alle Menschen zu beten sey. Hat Gott gegen alle Menschen diese Gnadenansicht, so haben wir

kein Recht, Unterschiede zu machen, welche einen Theil der Menschen ausschließen würden. Der Gnadenabsicht Gottes in Beziehung auf Alle muß auch unser Gebet entsprechen, ihr entgegen kommen. Es fragt sich, ob dieser Begründungssatz, der den Grund der Verpflichtung zum Gebet für alle Menschen in dieser Gnadenabsicht Gottes aufzeigt, uns nöthige anzunehmen, der Apostel habe unter den δεήσεις u. s. w. speciell das Gebet um Bekehrung aller Menschen verstanden. V. 1, namentlich εὐχαριστίας, führt nicht darauf, und die Anreihung von V. 2, wo, wie der Zwecksatz lehrt, nicht an die Bekehrung der Obrigkeit speciell gedacht ist, ebenfalls nicht. So wird also der Apostel mit dem Satze ὅς auch nicht speciell das Gebet um Bekehrung aller Menschen, sondern das Gebet überhaupt als eine Pflicht der allgemeinen Menschenliebe begründen wollen, bei deren Erfüllung freilich immer das Gebet um ihr Seelenheil das vornehmste seyn wird. — Die Kritik hat in der Hervorhebung der allgemeinen Gnade Gottes eine Antithese gegen die Gnostiker erblicken wollen. An unserer Stelle steht diese Idee in engem Connex mit der Anweisung, für alle Menschen Fürbitte zu thun, und rechtfertigt sich dadurch von selbst. Denn daß der Gedanke an sich paulinisch ist, bedarf wohl keiner weiteren Nachweisung, man vgl. nur Röm. 1, 5 f.; 5, 18; 11, 32 u. a. Zu πάντας ἀνθρώπους vgl. hinsichtlich des Artikels Winer §. 17, 10, b. S. 133; Röm. 5, 12 u. a. „Es ist die Vielheit nur im Allgemeinen nach all ihren Individuen ausgedrückt." Nicht σῶσαι, wie etwa Tit. 3, 5, sondern entsprechend dem Zusammenhang: σωθῆναι, sofern hier von der Fürbitte als Vermittlerin göttlicher Gnade die Rede ist. Σωθῆναι bezeichnet das allgemeine Endziel, καὶ εἰς ἐπίγν. κτλ. das nächste Ziel, als Mittel, zu jenem zu gelangen*). Also kein Hysteronproteron, vgl. Winer §. 65, 4, Anm. S. 637. Καί = und demzufolge. Zu ἐπίγν., stärker als γνῶσις, = Erkenntniß, vgl. Phil. 1, 9.

Vers 5 u. 6. Der Gedanke, daß die Rettung aller Menschen Gottes Wille sey, wird nun selbst durch ein neues γάρ wieder begründet. Gedanke reiht sich an Gedanke in inniger

*) Huther findet natürlicher, σωθῆναι von der Rettung aus der Sünde und Unwahrheit und die ἐπίγν. τῆς ἀλ. als das Ziel zu fassen.

Verknüpfung. Wir haben hier ganz den Apostel vor uns, wie wir ihn sonst zu sehen gewohnt sind. Der Grund liegt darin, daß er sich hier auf demselben Gebiete dogmatischer Erörterungen bewegt, wo seine Art uns durch die anderen Briefe vollkommen bekannt ist. „Denn Ein Gott ist, Ein Mittler auch zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, V. 6, der sich selbst als Lösegeld für Alle gegeben hat, das Zeugniß zu seiner Zeit." Die Begründung für πάντας V. 4 liegt in dem nachdrücklichen εἷς: Ein Gott, Ein Mittler auch ist; somit ist der Eine Gott der Gott Aller, der Eine Mittler zwischen Gott und Mensch der Mittler aller Menschen. Die Universalität der göttlichen Gnade ist nur die andere Seite der Einheit Gottes und der Einheit des Mittlers. Derselbe Gedanke liegt den Worten des Apostels Apgsch. 17, 26 zu Grunde. Vgl. auch Röm. 3, 29; Eph. 4, 5. 6 u. a. Hart und unnöthig ist es daher, γάρ V. 5 nicht als Begründung von V. 4, sondern als einen zweiten dem 4. Vers coordinirten Grund für die Vorschrift des allgemeinen Gebetes zu fassen. Εἷς θεός, also ebendamit θεὸς πάντων; und als solcher kann er nicht die Einen retten, die Anderen verloren gehen lassen. Und wie Ein Gott, so ist auch nur Ein Mittler zwischen Gott und Menschen; der Eine somit der Mittler für Alle. Εἷς καὶ μεσίτης ist hinzugefügt: denn es ist ja V. 4 von der rettenden Gnade Gottes in Christo die Rede: sie muß allen bestimmt seyn, wenn nur Ein Gott und nur Ein Mittler ist. „Der Begriff Mittler," bemerkt de Wette, wie vor ihm Schleiermacher, „bezieht sich auf den Wechselbegriff Bund (Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24), welcher in dem V. 6 berührten Erlösungswerke nur indirekt liegt; mithin scheint ihn der Verfasser aus jenen Stellen entlehnt zu haben." Was zunächst das Paulinische des Ausdrucks anlangt, so braucht nur an die Stelle Gal. 3, 19. 20, von jenen des Hebräerbriefes abgesehen, erinnert zu werden und an Stellen wie Col. 2, 14; 2 Cor. 5, 19 u. a., wo wir zwar nicht den Ausdruck, aber denselben Gedanken vor uns haben. Und ist an unserer Stelle die Wahl des Ausdrucks nicht dadurch gerechtfertigt, daß die πάντες ἀνθρ. und εἷς θεός einander gegenübergestellt und Christus als μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ausdrücklich dargestellt wird? Muß denn διαθήκη ausdrücklich dabei stehen, wenn μεσίτης soll

gebraucht werden können? — *Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* ohne Artikel, vgl. in Ansehung des ersteren Winer §. 18, 1. S. 138. Bei dem zweiten fehlt er, weil es nicht darauf ankommt, die Totalität zu benennen, sondern die beiden Begriffe einander gegenüberzustellen. Der Eine Mittler wird bezeichnet als *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*. Wozu *ἄνθρωπος*? Die richtige Antwort giebt schon Theodoret: *ἄνθρωπον δὲ τὸν Χριστὸν ὠνόμασεν, ἐπειδὴ μεσίτην ἐκάλεσεν· ἐνανθρωπήσας γὰρ ἐμεσίτευσεν*; vgl. Hebr. 2, 14; 4, 15. Wenn Baur hierbei bemerkt, daß, wenn hier Christus im Gegensatz zu dem *εἷς θεός* Mensch genannt werde (aber auch *μεσίτης*!), er nicht zugleich Gott seyn könne, und daß, wenn 3, 16 von Christo doch wieder Göttliches prädicirt werde, dieß eine unreife Vorstellung des Verfassers verrathe, zu welcher er dadurch gekommen sey, daß er das eine Mal einen Gegensatz gegen den Doketismus beabsichtigte, das andere Mal dennoch den gnostischen Satz: Gott ist in Christo erschienen, festhielt: so weist Olshausen darauf hin, wie auch Paulus die Seite der Menschheit in Christo hervorhebe und Christum ebenso mit *εἷς θεός* zusammenstelle 1 Cor. 8, 6; Röm. 5, 15, somit der Vorwurf der Unklarheit auf den Apostel selbst falle. So auch Baumgarten. Im Uebrigen vgl. die krit. Einl. — Die vermittelnde Thätigkeit wird nun V. 6 noch näher bezeichnet durch *ὁ δοὺς κτλ.* Zu *ὁ δοὺς* vgl. zu Tit. 2, 14. *Ἀντίλυτρον* nur hier, sonst *λύτρον*; vgl. zu Tit. 2, 14. Auf das paulinische *ἀντιμισθία* Röm. 1, 27; 2 Cor. 6, 13 hat Schleiermacher selbst verwiesen, obwohl er den Ausdruck *ἀντίλυτρον* beanstandet wegen des abundirenden *ἀντι*. Aber was ist daran abundirend, daß der Verfasser durch *ἀντι* noch die Wechselbeziehung dieses *λύτρον* hervorheben wollte? Vgl. auch *ἀντάλλαγμα* Matth. 16, 26. Völlig unbegründet ist Schleiermacher's Verlangen, daß der Ausdruck auf *εἰς ἐπίγνωσιν ἀλ. ἐλθεῖν* bezogen seyn sollte, und der Vorwurf, daß die Sprache des Verfassers zwecklos umherflattere: denn daß *σωθῆναι* und nicht das Andere der Hauptbegriff ist, zeigt die richtige Erklärung von V. 4, wie der Zusatz *σωτὴρ ἡμῶν* zu *θεός* V. 3 und der Gedanke des 5. V. selbst, der Christum als *μεσίτης* darstellt. Warum hat hier sich Schleiermacher nicht an die Vergleichung des Hebräerbriefes gehalten? Hebr. 9, 13 ff. — *Τὸ μαρτύριον κτλ.* Ueber die

Construktion Winer §. 48, 1. S. 422; vgl. Röm. 12, 1. Das τὸ μαρτ. ist Apposition zu dem vorhergehenden Satze und als Accusativ zu fassen. Der Artikel fast demonstrativ, d. h. das, was bezeugt werden sollte. (De Wette.) Μαρτύριον wie auch sonst bei Paulus 1 Cor. 1, 6; 2, 1; 2 Thess. 1, 10. Zu καιροῖς ἰδίοις Tit. 1, 3; Gal. 6, 9; 4, 4. Man wird also „die schönen Worte" nicht nehmen können, wie es Einem am bequemsten ist (Schleiermacher), sondern nach dem sonstigen paulinischen Sprachgebrauche nehmen müssen.

Vers 7 aber sehen wir eben so wenig, „wie wunderbar armselig der Verfasser wieder denselben Weg geht und sich gar nicht halten kann, schon wieder als Paulus auf sich zurückzukommen;" sondern wir sehen, wie der Apostel als schlagenden Beweis der universalen Gnade Gottes sich selbst als διδάσκαλος ἐθνῶν hinstellt, ähnlich wie er oben 1, 12 sich selbst in seiner Bekehrung als eine Predigt des Evangeliums bezeichnet hat. „Für welches ich verordnet wurde als Herold und Apostel — ich sage die Wahrheit und lüge nicht — als Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit." Zu ἐτέθην vgl. zu 1, 12. Zu κήρυξ 1 Cor. 9, 27; 15, 11; Tit. 1, 3. Zum Ganzen 2 Tim. 1, 11; Eph. 3, 1—12; Col. 1, 23. Ἀλήθειαν λέγω κτλ. (vgl. Röm. 9, 1) setzt der Apostel betheuernd hinzu (ἐν Χριστῷ ist Glossem aus Röm. 9, 1). Dem Timotheus gegenüber hatte er eine solche Betheuerung wohl nicht nöthig; sie gilt aber auch nicht dem Timotheus, sondern der Sache. Das mit allem Nachdruck zu versichern, veranlaßt ihn die begründende Beziehung der Worte zum Vorangehenden. Die Betheuerung selbst geht wie Röm. 9, 1 dem voran, was betheuert werden soll: dem διδάσκαλος ἐθνῶν, wodurch die vorigen Prädikate dem Zusammenhang gemäß noch näher bestimmt werden sollen. Man sieht sonst nicht ein, warum die Betheuerung zwischen eingeschoben seyn sollte; und der Zusammenhang lehrt ja deutlich, daß gerade auf dem διδ. ἐθνῶν das ganze Gewicht dieser Behauptung ruht. Ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ will de Wette subjektiv nehmen: in Treue und Wahrhaftigkeit; so auch Leo = πιστὸς καὶ ἀληθινός. Aber nicht aus seiner persönlichen Treue und Wahrhaftigkeit kann man erkennen, daß in seinem Berufe sich der universelle Gnadenwille Gottes manifestire, sondern daraus,

daß er im rechten Glauben und in der Wahrheit Lehrer der Heiden ist. Die Lesart ἐν πνεύματι, statt ἐν πίστει, hat weder äußerlich noch innerlich viel für sich. Warum zu ἐν πίστει noch ἐν ἀληθείᾳ tritt, lehrt der Zusammenhang: es ist der Glaube, der die Wahrheit ist. Ueber das Fehlen des Artikels Winer §. 18, 1. S. 137*).

Vers 8. „Was sollen wir von V. 8 ff. glauben?" fragt Schleiermacher. „Will er wieder zu derselben verlassenen Materie zurückkehren, so müssen wir glauben, er wolle nun mehr in das Besondere hineingehen, was Männern und Frauen gezieme beim Gebet. Allein von den Männern wird doch gar nichts Neues gesagt, als das ἐν παντὶ τόπῳ, was wiederum kein Besonderes ist. Von den Frauen zwar Besonderes genug; allein was keineswegs das Gebet allein betrifft. Ueberhaupt ist es schwierig, V. 9 auch nur von Anfang an auf das Gebet zu beziehen." Am besten klinge es noch, V. 8 einen Absatz zu machen und das ὡςαύτως auf das παρακαλῶ V. 1 zurückzubeziehen; aber dagegen sey wieder die offenbare Beziehung zwischen V. 8 und 9 durch die τοὺς ἄνδρας und τὰς γυναῖκας, und V. 12 das αὐθεντεῖν ἀνδρός mit seinem Anhang wolle doch so auch nicht passen. So bleibe nichts übrig, als daß unserem Verfasser beim Zurückkehren V. 8 das τοὺς ἄνδρας so herausgefahren sey, weil er wirklich auch von den Frauen in Beziehung auf das Gebet sprechen wollte; nun fiel ihm aber 1 Petr. 3 ein, und von da her bringe er nun Alles in der Ordnung, wie es sich thun ließ. So Schleiermacher. Zugeben wird man müssen, daß V. 8 βούλομαι οὖν der Verfasser zu der Vorschrift über das Gebet zurückkehre; ebenso, daß V. 9 wegen der klar ausgesprochenen Gegenüberstellung von Männern und Weibern (V. 8 u. 9) nicht einen neuen Abschnitt beginnen könne; wogegen auch ὡςαύτως sprechen würde. Dagegen aber hat man gar keinen Grund, V. 11 gleichfalls unter den Gesichtspunkt der Anweisung zum Gebet stellen zu wollen: denn nicht bloß daß alle äußere Verbindung mangelt, das μανθανέτω zeigt ja deutlich, daß der Apostel von etwas Anderem rede. An diesen Punkten hält auch Baumgarten

*) Huther faßt ἐν als Sphäre: in Glauben (subjektiv) und in Wahrheit (das objektive Gut).

fest. Dagegen glaubt Olshausen den Schlüssel des rechten Verständnisses in der Trennung von V. 8 und 9 zu finden; mit V. 9 soll eine ganz neue Ermahnung an die Frauen zur σωφροσύνη beginnen; wobei zu ὡςαύτως bloß βούλομαι zu ergänzen ist. Der Grund der Entgegenstellung von Männern und Weibern aber sey, daß jene judaistischen Häretiker ihre Freiheitstheorie auch auf die Emancipation der Frauen ausgedehnt hätten, wie Dr. Baur bemerkt habe; nur daß dieß nicht auf die Marcioniten zu beschränken sey. Es finde sich dasselbe 1 Cor. 11, 5 ff.; 14, 34 ff. (wodurch aber die Beziehung auf judaistische Häretiker überflüssig wird), und habe leicht eintreten können, da auch Frauen χαρίσματα hatten Apgsch. 21, 9; Joel 3, 1. Paulus sage nun, die Frauen sollten ihre Gaben nicht unterdrücken, aber sie weiblich benutzen. Schleiermacher würde, abgesehen davon, daß von Gaben keine Rede ist, wohl das Recht des ὡςαύτως, das immer eine Verwandtschaft des Inhalts voraussetzt, sowie das Recht des Gegensatzes von Männern und Weibern dagegen geltend machen können. Es begreift sich doch gar nicht, warum das Gebet V. 8 ausschließlich den Männern zur Pflicht gemacht werde, wie doch der Fall ist, wenn V. 9 ein ganz neuer Abschnitt beginnen soll. — Mit βούλομαι οὖν kehrt also der Verfasser zu den Anordnungen über das Gebet V. 1 παρακαλῶ οὖν zurück. Ganz allgemein heißt es dort ποιεῖσθαι δεήσεις: ich ermahne, daß Gebete geschehen; die Hauptsache dabei war ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων, was er V. 3—6 begründet hat. Indem er nun zu den Anordnungen über das Gebet zurückkehrt, faßt er eine andere Seite desselben ins Auge, auch hierin ohne Zweifel, wie bei der ersten Ermahnung, speciellen Veranlassungen folgend: die Weise, wie überhaupt gebetet werden soll, das rechte Verhalten dabei. Das ποιεῖσθαι δεήσεις wird in dieser Beziehung erläutert nach dem Unterschied des Geschlechts. Er hat den Männern dabei etwas Anderes zu sagen als den Frauen. Was den Männern gilt, hören wir V. 8. „Ich will nun (= verordne), daß die Männer beten an jedem Orte, heilige Hände aufhebend sonder Zorn und Streit." Das vorangestellte προςεύχεσθαι nimmt, wie de Wette treffend bemerkt, das Obige wieder auf und hat den Nachdruck. Auf τοὺς ἄνδρας hat man den Nachdruck legen und darin den Gedanken finden wollen, daß nur die Männer das Gebet ver-

richten, in der Versammlung vorbeten sollen, nicht die Weiber 1 Cor. 11, 4; 14, 15. Allein προςεύχεσθαι kann doch wohl von der ganzen Versammlung gesagt werden, und da V. 9 nun nicht der Gegensatz der Weiber folgt, die schweigen sollen, so wird προςεύχεσθαι nicht als vorbeten, sondern in seiner allgemeinen Bedeutung genommen seyn wollen, wie es allein zu V. 9 paßt. Denn daß wir V. 12 lesen γυναικὶ διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω, hat gar keinen Bezug hierher. Bei ἐν παντὶ τόπῳ ist vor Allem zu beachten, daß von öffentlichem Gebet, nicht vom Herzensgebet die Rede ist. Man hat geglaubt, hier einen außer dem Context liegenden Gegensatz herbeiziehen zu müssen, nehmlich die Beschränkung des Gebetes bei den Juden auf den Tempel oder die Synagoge, was geschichtlich nicht einmal haltbar ist, und gegenüber einer christlichen, lange bestehenden Gemeinde gar keine Bedeutung hat. Ἐν παντὶ τόπῳ wird, wie auch Mack und Matthies annehmen, nicht eine besondere Bestimmung über das Gebet der Männer seyn sollen, sondern zum ganzen Satze gehören. Ueberall, wo gebetet wird, soll so gebetet werden, wie es die folgenden Bestimmungen vorschreiben. Bei dem ἐν παντὶ τόπῳ wird man aber an die verschiedenen Versammlungsörter zu denken haben. Die Bestimmungen, auf die es abgesehen ist, folgen nun. „Reine Hände dabei aufhebend." Zu ὅσιος heilig, rein, unbefleckt von Unthat, vgl. zu Tit. 1, 8. Ueber die Form Winer §. 11, 1. S. 79. Zu dem Ausdruck Ps. 24, 4. Zu ἐπαίρειν 1 Kön. 8, 23; Ps. 140, 2 u. a. So auch bei Profanscribenten: Virg. Aen. I. v. 92. Hor. carm. III. 23. v. 1. (Mack.) Χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ — bezieht sich wohl auf Vorkommnisse in der Gemeinde, vgl. 1 Cor. 11, 2 ff. Διαλογισμός nehmen die meisten der neueren Ausleger mit Recht nicht = Zweifel, sondern = Streit. Vgl. zu Phil. 3, 14. Die Verbindung mit ὀργῆς führt von selbst darauf. Auf das Verhalten gegen Nichtchristen V. 1 ist das nicht zu beziehen, sondern auf das der Christen unter einander. Erinnern wir uns nun an Schleiermacher's Einwendung gegen V. 8, daß doch gar nichts Neues gesagt werde als das ἐν παντὶ τόπῳ, so wird sie uns nicht weiter anfechten. Wir haben gesehen, daß es sich wirklich um etwas Neues handelt, nehmlich um das rechte Verhalten beim Gebet; und daß wir darüber hinreichende Aus-

kunft erhalten, wenn wir nicht von der falschen Voraussetzung ausgehen, der Apostel müsse den Gegenstand nach allen Seiten hin erörtern, sondern annehmen, was so natürlich ist, daß seine Vorschrift bestimmte Gebrechen der Gemeinde im Auge behalte. Ich sehe nicht ein, was man an V. 8, so aufgefaßt, weiter tadeln könnte.

Vers 9 u. 10. V. 8 hat uns gelehrt, daß wir den Gegensatz der γυναῖκες zu erwarten haben. Was ihnen im Unterschiede von den Männern in eben der Beziehung, in der von den Männern V. 8 die Rede war, gilt, bringt nun V. 9. So nöthigt uns also der Gegensatz selbst, der doch auf eine Einheit bezogen seyn muß, wie das ὡςαύτως, was von den Weibern gesagt wird, als eine Vorschrift für ihr Verhalten bei dem προςεύχεσθαι zu fassen. Allein das ist nun eben die Schwierigkeit, die Schleiermacher hier finden will, daß V. 9 keineswegs vom Gebet allein handelt, ja daß es überhaupt nicht angehen will, V. 9 von Anfang an auf das Gebet zu beziehen. Wir betrachten vor Allem den Inhalt von V. 9 und 10 selbst näher. Ueber ὡςαύτως ist das Nöthige bemerkt; vgl. Tit. 2, 3. 6; 1 Tim. 3, 8. 11; 5, 25; Röm. 8, 26; 1 Cor. 11, 25. Zu ergänzen ist aus V. 8 βούλομαι; aber was der Apostel hier verordnet, muß dem Inhalt des V. 8 Gesagten verwandt seyn. Nun folgt allerdings nicht προςεύχεσθαι, sondern κοσμεῖν. Allein die Fassung des Satzes selbst lehrt uns, daß der Apostel nicht κοσμεῖν von Anfang an im Sinne hatte, da κοσμεῖν durch das V. 10 folgende ἀλλά seinen besonderen Gegensatz erhält, und die Verbindung des κοσμεῖν mit ἐν καταστολῇ κοσμίῳ nicht eben passend erscheint, wie de Wette schon angemerkt hat. Auch das nach κοσμεῖν erst eintretende ἑαυτάς dürfte dagegen seyn und uns zeigen, daß κοσμεῖν zum Folgenden zu ziehen ist. So werden wir also jedenfalls ein Recht dazu haben, προςεύχεσθαι aus dem Vorangehenden zu ergänzen und ἐν κατ. κοσμ. μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης damit zu verbinden, so daß diese Bestimmung über das Verhalten der Weiber bei dem öffentlichen Gebet der über das Verhalten der Männer mit ἐπαίροντας κτλ. gegebenen entspricht. So bezieht sich dann dieser Vers von Anfang an auf das Gebet, und was V. 9 u. 10 von den Weibern gesagt ist, ist zunächst in Beziehung auf das öffentliche Gebet gesagt, wie-

wohl es natürlich auch sonst und namentlich für den Gottesdienst überhaupt seine Geltung hat. Die einzige Schwierigkeit in der Struktur bildet dann nur der asyndetische Infinitiv κοσμεῖν. Stände das Participium, so würde aller Grund zu den Zweifeln der Kritik gehoben seyn. Aber haben wir nicht sonst Beispiele genug für einen ähnlichen Wechsel der Construktion? Wie leicht konnte der Apostel in der Absicht, das rechte Verhalten, worauf es hier ankommt, hervorzuheben, die Participialconstruktion mit dem Infinitiv vertauschen; so wie er sonst auch das verbum finitum setzt, statt in der Participialconstruktion fortzufahren; vgl. bei Winer §. 64, 2. b. S. 622. Aehnlich hat auch de Wette die Struktur des Satzes gefaßt und damit die Schwierigkeiten gehoben, welche Schleiermacher finden wollte*). Καταστολή, ähnlich das ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς Tit. 2, 3. Bei den Profanscribenten hat es die Bedeutung der würdigen Haltung, und auf diese allgemeinere Bedeutung = habitus scheint auch Jos. de bell. Jud. II, 8, 4 zu führen. Doch versteht hier die Mehrzahl der Ausleger speciell die Kleidung. Auch Passow Lex. Zur Entscheidung giebt der Contert zu wenig an die Hand. Κόσμιος nur noch 3, 2 = decorus, anständig. Μετὰ αἰδοῦς κτλ.: mit Schamhaftigkeit und Sittsamkeit**). Vgl. über σωφρ. zu Tit. 1, 8 und 2, 2. 5. Daß mit καταστολή der äußere habitus gemeint ist, lehrt die folgende Verneinung κοσμεῖν ἑαυτὰς μὴ κτλ. Der Infinitiv von βούλομαι abhängig: daß sie sich schmücken nicht mit Haarflechten oder Gold oder Perlen oder kostbarem Gewande, sondern (V. 10), was Weibern ziemt, welche sich zur Gottseligkeit bekennen, durch gute Werke. Das ὃ πρέπει wäre demnach parenthetisch gesetzt und δι' ἔργων ἀγ. mit κοσμεῖν zu verbinden, was, wie de Wette bemerkt, wohl angeht, da gute Werke nur ein mittelbarer Schmuck sind. So faßt auch Winer die Stelle §. 23, 2. Anm. S. 183; während Andere (Mack, Matthies) ὃ durch ἐν τούτῳ ὅ auflösen und δι' ἔργ. ἀγ. mit ἐπαγγ. verbinden, wozu aber die

---

*) Huther ergänzt nur βούλομαι und verbindet γυναῖκας unmittelbar mit κοσμεῖν.

**) Xen. Cyr. VIII, 1, 11: διῄρει δὲ αἰδῶ καὶ σωφροσύνην τῇδε, ὡς τοὺς μὲν αἰδουμένους τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας, τοὺς δὲ σώφρονας καὶ τὰ ἐν τῷ ἀφανεῖ (Leo).

Bedeutung von ἐπαγγ. = profiteri nicht paßt (de Wette). Ueber die Bedeutung kann nach dem Zusammenhange und der Vergleichung von 6, 21 kein Zweifel seyn. Uebrigens brauchen die Pastoralbriefe das Wort auch in der Bedeutung, in der es sonst oft bei dem Apostel vorkommt, vgl. Tit. 1, 2. Zu ἔργα ἀγαθά Eph. 2, 10. Zur ganzen Stelle vgl. 1 Cor. 11, 2 ff.; 1 Petr. 3, 3 ff.

Vers 11—15 lassen uns erkennen, daß der Apostel außer der Putzsucht, die sich selbst bei den öffentlichen Gebetsversammlungen zeigte, noch einen verwandten Fehler an den Weibern der Gemeinde zu tadeln hatte, Vordringlichkeit derselben in Folge von Verkennung des ihnen zugewiesenen Berufskreises. Dieß offenbarte sich darin, daß sie in den Versammlungen lehrend auftraten, und sich so ein Ansehen über den Mann anmaßten. Auch hierin haben wir in dem ersten Corintherbriefe, der das mit unserem Briefe und dem an Titus gemein hat, daß er die Zustände der Gemeinde in Hinsicht auf Sitte und Zucht beleuchtet, eine Parallele 1 Cor. 14, 34 ff.; daher sich auch durchaus nicht mit Bestimmtheit behaupten läßt, daß dieß öffentliche Auftreten der Weiber im Zusammenhang mit den s. g. Irrlehren stehe, welche der Apostel bekämpft. Die Stelle 2 Tim. 3, 6 ff. giebt keinen Beleg hierfür. Gegen Baur's antimarcionitische Fassung der Stelle genügt die Verweisung auf 1 Cor. 11, 5 ff.; 14, 34 ff.: denn unsere Stelle enthält nichts, was jene nicht auch enthielten. Daß der Apostel in diesem Briefe, der die Zustände in Ephesus im Auge hat, die schon früher in einem Briefe an die Gemeinde zu Corinth gegebenen Erinnerungen der Sache nach wiederholt, ohne irgend eine Andeutung einer ihn dazu aufs neue bestimmenden Veranlassung, hat doch nichts Auffallendes. Die Veranlassung war dem Timotheus gewiß bekannt. Vgl. die allg. Einl.

Vers 11 u. 12. Γυνή, nicht γυναῖκες; so zeigt schon die Form des Ausdrucks wie der Mangel aller Verbindung, daß der Apostel zu etwas Neuem übergeht, als welches sich ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω κτλ. von selbst auch zu erkennen giebt. In jedem Worte liegt hier ein Gegensatz. Ἐν ἡσυχίᾳ, ohne durch öffentliches Auftreten Aufsehen zu machen. Selbst das Fragen in öffentlicher Versammlung verweist der Apostel 1 Cor. 14, 35.

Μανθανέτω im Gegensatz zu *διδάσκειν*. *Ἐν πάσῃ ὑποταγῇ* im Gegensatz zu dem *αὐθεντεῖν ἀνδρός* 1 Cor. 14, 34. *Ὑποτάσσεσθαι* ist dort als die Stellung des Weibes bezeichnet, wodurch das *διδάσκειν* in öffentlicher Versammlung von selbst ausgeschlossen wird; aber nicht das *διδάσκειν* überhaupt, wie sich von selbst versteht; Apgsch. 18, 26. Für die Lesart *γυναικὶ δὲ διδ.* bieten ADFG u. A. die andere, auch aus inneren Gründen vorzuziehende: *διδάσκειν δὲ γυναικί κτλ.* Daß wir hier *οὐκ ἐπιτρέπω*, nicht wie 1 Cor. 14, 33. 36 *οὐκ ἐπιτέτραπται*, als Sitte, lesen, was Schleiermacher ganz sonderlich gefunden hat, bedarf kaum einer Rechtfertigung: denn das *σιγάτωσαν* an jener Stelle und *καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει* ist, wie Baumgarten schon anmerkt, um nichts milder. *Οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός* ist nicht allgemein, sondern in Beziehung zu dem Vorangehenden, also in Beziehung auf das Reden in der Versammlung aufzufassen, wie auch 1 Cor. 14, 34 zeigt, wo *λαλεῖν* zu seinem Gegensatz *ὑποτάσσεσθαι* hat, und wie auch an unserer Stelle der Gegensatz *ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ* darthut. So auch de Wette. *Αὐθεντεῖν*, Hesychius: *ἐξουσιάζειν*. Das Wort sonst nicht; vgl. Winer §. 2, S. 28. Zu *εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ* ist *βούλομαι* oder dergleichen zu ergänzen, wie 1 Cor. 14, 34.

Vers 13 u. 14. „Wie paulinisch nun aber erst das Folgende sein kann V. 13—15, das überlegen Sie selbst." Schleiermacher. Er kann sich weder den großen Nachdruck, der hier auf die frühere Schöpfung gelegt wird, noch daß so die erste Sünde auf Eva im Gegensatz von Adam zurückgeschoben wird, als Ansicht des Mannes denken, der 1 Cor. 11 und den Römerbrief geschrieben (5, 12 ff.). — Also als Begründung dafür, daß das Weib nicht öffentlich lehren und sich kein Ansehen über den Mann anmaßen, sondern sich ruhig verhalten soll bei dem Gottesdienste, wird als Grund angegeben: daß Adam zuerst gebildet wurde, dann Eva. Und Adam ward nicht verführt; das Weib aber ward verführt und ist so in Uebertretung gerathen. Das Wort *ἐπλάσθη* findet sich nur noch bei dem Apostel Röm. 9, 20, in derselben Beziehung*). Die Zeitfolge in der Er-

*) Huther: so wie hier Gen. 2, 7 bei den LXX gebraucht, in der Stelle, aus welcher der Apostel geschöpft hat.

schaffung soll nicht wahrscheinlich (de Wette), sondern offenbar ein Abhängigkeitsverhältniß des Weibes begründen: denn so verlangt es der Zusammenhang. Zur Begründung eines ganz ähnlichen Gedankens, nehmlich γυνὴ δόξα ἀνδρός, wodurch das Weib unter den Mann als εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ gestellt wird, lesen wir auch 1 Cor. 11, 8: οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός. Wir haben also keine Ursache, es auffallend zu finden, wenn derselbe Mann, der dieß geschrieben, auch der Verfasser unserer Stelle ist. — Denn daß der Apostel 1 Cor. 11, 11 sich selbst berichtige durch πλὴν und die vorhergenannten Gründe wieder zurücknehme, ist offenbar falsch. Vielmehr ist πλὴν nur eine Cautele gegen eine mögliche Mißdeutung seiner Worte. Vgl. Meyer zu d. St. Daß diese Betrachtung an sich unhaltbar sey, müßte erst nachgewiesen werden. Für den weiteren Grund, der angeführt wird: καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη κτλ., haben wir keine solche Parallele. Vielmehr glaubt man durch Röm. 5, 12 ff. die Stelle widerlegen zu können, sofern dort von der παράβασις Ἀδάμ alle Sünde abgeleitet wird. Dagegen wäre freilich nichts zu sagen, wenn von Ἀδάμ an unserer Stelle ausgesprochen wäre, daß er nicht gesündigt habe. Allein das ἀπατᾶσθαι ist doch offenbar von dem „Sündigen" unterschieden, da bei der Eva gleich nachher das ἐν παραβάσει γέγονε als Folge des Betrugs, des ἀπατᾶσθαι, dargestellt wird: ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε. Es ist daher ebenso gegen den Sinn der Stelle, als es willkürlich ist, zu ἠπατήθη: πρῶτος ergänzen zu wollen, wonach der Sinn entstände, als wäre Eva zuerst, und dann der Mann auch in derselben Weise betrogen worden. Dieses ἀπατᾶσθαι in dem specifischen Sinne, den es durch seine Rückbeziehung auf die Geschichte des Sündenfalls erhält, gilt nur vom Weibe. Vgl. auch de Wette. Es ist nur der Anfang der Sünde, den hier der Apostel ins Auge faßt; und dieser liegt allerdings in dem Weibe, das von der Schlange sich hat zur Sünde verleiten lassen, während das vom Manne geradezu negirt werden kann. Man vergleiche nur, was uns 1 Mos. 3, 12 über den Gang der Sünde und den umgekehrten Weg der Strafe erzählt wird, so hat man darin vollkommen dasselbe, was hier der Apostel sagt. Ganz anders ist es Röm. 5, 12 ff. Da redet der Apostel davon, wie mit der ersten Sünde die Sünde in die

Welt hereingekommen, Sünde und Tod des Geschlechts durch sie herbeigeführt worden; und da ist es denn, wie die Stelle selbst lehrt, die Sünde des Mannes, durch welche die erste Sünde zur Sünde des Geschlechts geworden ist. So auch de Wette zu d. St.: „Ein Widerspruch findet nicht Statt, weil da Adam als Haupt der sündigen Menschheit betrachtet und keine Rücksicht auf die Theilnahme des Weibes genommen wird." Ich sehe auch hier nichts weder von einem Widerspruch mit dem, was sonst der Apostel lehrt, noch von Dingen, die an sich unhaltbar wären, auch wenn man die Geschichte des Sündenfalls nur in ihrer Wahrheit gelten lassen will. 1 Mos. 3, 16 spricht ja ganz denselben Gedanken, die Unterordnung des Weibes als Folge ihrer Bethörung aus. So auch an unserer Stelle; nicht wie Bengel: facilius decepta facilius decipit; nicht von der Fähigkeit oder Unfähigkeit des Weibes ist die Rede, sondern von der Stellung desselben in Folge der Sünde. Zu γίνεσθαι ἐν „in einen Zustand gerathen" Phil. 2, 7; 1 Thess. 2, 5 u. a. Statt ἀπατηθεῖσα ist nach überwiegenden Autoritäten das verstärkende Compositum ἐξαπατηθεῖσα zu lesen. Γυνή darf wegen V. 15 nicht generisch, sondern kann als Gegensatz zu Ἀδάμ nur von der Eva verstanden werden. Die generische Bedeutung, die es V. 15 annimmt, erklärt sich von selbst dadurch, daß die Stellung von Mann und Weib auf Adam und Eva als ihre Typen zurückgeführt wird.

Vers 15. „Ja was meinen Sie, ob wohl Paulus damals, als er 1 Cor. 7 schrieb . . . der Meinung gewesen ist, daß die Seligkeit des weiblichen Geschlechts vom Kinderzeugen abhänge?" fragt Schleiermacher, und wir antworten auf diese Frage zuversichtlich: nein; denn unsere Stelle besagt das nicht. Schon das ἐὰν μείνωσιν κτλ. zeigt uns ja, daß der Verfasser, auch wenn wir διά als „durch" zu nehmen haben, in letzter Instanz die Seligkeit von der Bedingung des Glaubens abhängig macht. Aber wir sind auch nicht genöthigt, διά als Mittel des σωθήσεται zu fassen. Auch sonst wird διά von Zuständen gebraucht, vgl. Winer §. 51, i. S. 454, bei transitiven und intransitiven Verben; somit läßt sich auch an unserer Stelle übersetzen: das Weib wird gerettet werden bei dem Kindergebären, wenn sie bleiben 2c. Ja es scheint mir, διά lasse sich nicht wohl anders fassen; denn da

mit σωθήσεται die Bewirkung der Rettung außer das Weib verlegt wird, ist διά, rein als Mittel gefaßt, gar nicht passend. Aber auch noch in anderer Beziehung scheint diese Fassung nicht hierher gehörig. Τεκνογονία nehmlich bezeichnet doch offenbar den dem Weibe zugewiesenen Beruf und bildet so einen Gegensatz zu dem selbstgewählten Wirken durch öffentliches Auftreten V. 11. Soll hier τεκνογονία das Mittel der Rettung bedeuten, so müßte dem Gegensatz nach auch verstanden werden, daß jenes öffentliche Wirken ein Mittel zur σωτηρία seyn sollte, woran gewiß der Apostel so wenig, wie jene Weiber, gedacht hat. Διὰ τῆς τεκνογονίας setzt also der Apostel in keiner andern Absicht hinzu, als um das Weib hinzuweisen auf seine Bestimmung, und zwar wie ihm diese in Folge der παράβασις gestellt ist 1 Mos. 3, 16. Bei dieser von Gott gegebenen Bestimmung, nicht bei einer der von Gott geordneten Stellung des Weibes widersprechenden unberufenen Thätigkeit für das Reich Gottes, wird es selig werden, unter den Bedingungen, die bei allen dieselbigen sind. De Wette hat geglaubt, σωθήσεται lasse sich hier nicht in dem gewöhnlichen Sinne fassen, sondern es schließe hier im positiven Sinne die Belohnung, ähnlich wie βαθμός 3, 13, θεμέλιος 6, 19, mit ein, wofür er sich auf Phil. 1, 19 u. 4, 16 u. Br. beruft. Es sey an Verdienste, die das Weib sich erwerben könne, gedacht; es solle den Weibern ein Ersatz für das versagte Lehramt gezeigt werden; ihre mütterliche Bestimmung sey der Weg, sich Verdienste und Belohnung zu erwerben. Diese ganze Auskunft rührt her von der Fassung des διά als Mittel, wozu wir uns nicht genöthigt sehen. Sie hat aber auch sonst den Context gegen sich. Denn σωθήσεται δέ steht doch offenbar im Gegensatz zu dem ἐν παραβάσει γέγονε. Und nicht um die Weiber zu trösten wegen ihrer Sünde, sondern um für sie den Weg zu zeigen, der zu dem Ziele jedes Christen führt, sagt der Apostel σωθήσεται: sie haben einfach bei der (1 Mos. 3, 16) ihnen angewiesenen Bestimmung zu bleiben. Auf διὰ τῆς τεκνογ. liegt der Nachdruck. Ἐὰν κτλ. aber setzt der Apostel noch hinzu, um dem Mißverstand zu begegnen, als ob damit an sich schon etwas gethan wäre. Μείνωσι bezieht sich dem Sinne nach auf γυνή, nicht auf τέκνα, das aus τεκνογ. herausgenommen werden soll, „indem γυνή von den Frauen überhaupt steht,“ Winer

§. 47, 1. S. 415. Das Verhalten der Kinder könnte nicht in solcher Weise zur Bedingung der Seligkeit der Mütter gemacht werden. Entsprechend 1, 5 nennt der Apostel πίστις, ἀγάπη als die Grundbedingungen des Heils. Ἐν ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσ. hinzuzufügen, veranlaßt ihn die specielle Beziehung unserer Stelle. Ἁγιασμός nicht bestimmt castitas, sondern Heiligung, wie Röm. 6, 19. 22 u. a. Σωφροσύνη vgl. zu Tit. 1, 8, was der mens sana geziemt, wohl nicht ohne Rückbeziehung auf jene anmaßliche Vordringlichkeit V. 11. — Was den Widerspruch anlangt, den man in unserer Stelle wegen des διὰ τῆς τεκνογονίας mit 1 Cor. 7, 7 ff. 25 ff. 38 ff. hat finden wollen, so vgl. zu 5, 14.

§. 3. Anweisungen für Timotheus in Beziehung auf Gemeindeordnung.

B. Hinsichtlich des Presbyterats und Diakonats.

(Kap. 3, 1—13.)

Zu einem anderen Punkte der Gemeindeordnung wendet sich der Verfasser 3, 1. Er giebt V. 1—7 die Erfordernisse der Bischöfe, V. 8—13 die der Diakonen und der Diakonissinnen an. Der Zusammenhang ist hier einfach und klar, und selbst Schleiermacher giebt dem Verfasser das Zeugniß, daß er diese dreizehn Verse hindurch denselben ununterbrochen bewahrt habe. — In diesem Abschnitt hat unser Brief am meisten Aehnlichkeit mit dem an Titus, vgl. 1, 6 ff. Man hat sich durch diese Aehnlichkeit zu der Annahme verleiten lassen, auch Timotheus habe wie Titus die Aufgabe gehabt, in Ephesus die Gemeindeordnung erst herzustellen, wonach dann unser Brief vor dem Begebniß, das uns Apgsch. 20, 17 ff. berichtet, geschrieben seyn müßte. „Diese Annahme," bemerkt dagegen mit Recht Schleiermacher, „ist offenbar falsch und eine Vorstellung, die man nur aus dem Briefe an Titus erst in den unsrigen hineinträgt. In dem Briefe steht kein Wort davon, sondern nur, wie es gehalten werden solle, wenn Jemand wünsche, zu einem Kirchenamte befördert zu werden. Falls ein Abgang entstände also,

oder die Zahl der Beamteten erweitert werden müsse, oder wenn man will, in Beziehung auf die sich erst bildenden Gemeinden in der Nähe der Hauptstadt.“ Wird doch, wie de Wette bemerkt, das Bestehen von Presbytern, ja sogar lehrenden, 5, 17. 19 vorausgesetzt, und eine Gemeinde, die das Wittwen-institut hatte (5, 9), war unstreitig vollständig eingerichtet. Nicht einmal Neander's Annahme (a. a. O. I. S. 540) erscheint mir begründet, daß solche Zerrüttungen in der Gemeinde entstanden waren, daß in mancher Hinsicht eine neue Organisation der kirchlichen Verhältnisse, Absetzung mancher der bisherigen Gemeindevorsteher und Anstellung Anderer nothwendig waren. Denn weder sehe ich mich durch das über die Irrlehrer Gesagte berechtigt, einen solchen zerrüttenden Einfluß derselben anzunehmen, noch finde ich irgend eine Spur von Anweisungen zu einer neuen Organisation, noch etwas über die Absetzung von Presbytern oder Diakonen. Paulus schreibt, wie uns 3, 15 sagt, in der Absicht, damit Timotheus wisse, wie er im Hause Gottes zu wandeln, d. h. nach dem Zusammenhang zunächst, wie er bei Anstellung von kirchlichen Personen zu verfahren, und warum nicht auch, was er von den bereits angestellten zu fordern habe? Die Anweisungen sind, wie wir 3, 14. 15 erfahren, providentieller Art, gegeben für ungewisse Zeit, die sich nach Umständen verlängern oder verkürzen kann. Was kann es da Auffallendes haben, wenn auch über diesen für das Gemeindeleben so wichtigen Gegenstand dem Timotheus Vorschriften ertheilt werden? — Lassen uns diese Bemerkungen schon einen Verfasser erkennen, dem wir bei dem Vergleiche des Briefes an Titus zugestehen müssen, daß er die Verschiedenheit der geschichtlichen Verhältnisse im Auge behält: so drängt sich uns das namentlich noch bei Beachtung des Umstandes auf, daß nur in unserem Briefe von den Diakonen die Rede ist, deren im Briefe an Titus keine Erwähnung geschieht. Während es der Brief an Titus mit solchen zu thun hat, die zwar lange schon Christen sind, aber noch keine Gemeinde bilden, so dagegen unser Brief mit einer lange schon bestehenden, vollkommen organisirten Gemeinde. Deßhalb handelt es sich dort bloß um Anordnung des Amtes, ohne das kirchliche Gemeinschaft nicht bestehen kann, des Presbyterats; hier dagegen haben die durch längeres Bestehen fühlbar

gewordenen Bedürfnisse bereits auch das Diakonat, wie jenes Wittweninstitut hervorgerufen. Für das richtige Urtheil über das Diakonat, das keineswegs mit dem Presbyterat auf Eine Stufe gesetzt und diesem als gleich nothwendig und allgemein an die Seite gestellt werden darf, ist dieser Umstand sehr erheblich, wie bereits zum Briefe an Titus erinnert worden. Ich verweise hierüber auf die treffenden Bemerkungen in der Zeitschrift für Protest. u. Kirche Sept. 1849. S. 140 ff., wo mit Recht gesagt wird: „Es gab für die Leitung des christlichen Gemeinwesens nur zwei Aemter: 1) das apostolische, für die Leitung des Ganzen; 2) das Presbyterat, für die einzelne Gemeinde. Das Diakonat, durch Noth entstanden Apgsch. 6, 1 ff., sey keineswegs ein wesentliches Stück der Gemeindeverfassung. Was wir gegenwärtig bedürfen, sey Diakonie, nicht Diakonenamt."

Was nun die aufgestellten Erfordernisse eines Presbyters, wie eines Diakonos anlangt, so will man auch hier, wie im Briefe an Titus, statt eines Schatzes treffender gehaltvoller Anweisungen nur solche Erfordernisse finden, die ein Jeder, etwa mit Ausnahme von zweien, V. 2 u. 6, sich selbst sagen konnte. Vgl. de Wette S. 61. Er hat nicht angegeben, welche andere Erfordernisse er erwartet habe, wie er es bei dem Briefe an Titus angedeutet hat. Anweisungen und Rathschläge „für die Gemeindeführung" zu erwarten, haben wir kein Recht: denn die Worte 3, 1: εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, sagen uns, daß von Anstellung und den Erfordernissen hierfür die Rede ist. Der Anstoß könnte demnach nur darin bestehen, daß nicht andere Erfordernisse genannt werden. Aber hätte der Apostel dem Timotheus erst zu sagen gehabt, daß es, wie de Wette zum Brief an Titus meint, glaubenswarme und begeisterte Anhänger des Evangeliums seyn müssen? Ich denke, wenn irgend etwas, verstand sich das dem Timotheus von selbst. Oder sollen wir behaupten, der Apostel hätte das Maß christlicher Erkenntniß, Lehrgabe u. dgl. mehr in Anschlag bringen sollen? Allein wir haben kein Recht, den Presbyter der ersten christlichen Kirche geradezu für einen Lehrer zu nehmen, so wohl es ihm auch anstehen mag διδακτικός zu seyn 3, 2; 5, 17. Mir scheint es, daß hinter der Nüchternheit der hier gestellten Forderungen eine große Weisheit sich verberge. Welch ein verlässigeres Kriterium

könnte es für den künftigen Presbyter geben als sein bisheriges Leben und den christlichen Einfluß, den er im Kreise der Seinigen hat? Und was kann bei ihm, der Anderen vorstehen und ihnen vorleuchten soll, mehr in Betracht kommen als die Meinung, in der er bei ihnen steht, und seine sittliche Integrität gerade in den Dingen, in welchen die Gemeindezustände ihm ein kraftvolles Entgegenwirken zur Pflicht machen werden? Bei der Unwahrheit unserer Zustände würde man freilich, wenn es sich um Einführung von Presbyterien handelte, vor Allem geltend zu machen haben, daß derjenige, der Vorsteher einer christlichen Gemeinde seyn will, zu dem Glauben der Kirche sich bekenne, welcher diese Gemeinde angehört: aber abgesehen davon, welche andere Erforderniße könnte man auffindig machen, als die eben hier aufgestellten, sofern nehmlich verlangt wird, daß derjenige, der Andere leiten will, vor Allem bewiesen haben muß, daß er sich selbst und diejenigen, die ihn zunächst angehen, zu leiten wisse. Uebrigens giebt uns die Kritik selbst zu, daß V. 2 u. 6 (und warum nicht auch V. 7?) Erforderniße genannt sind, die nicht jeder sich selbst sagt. Ueber das Einzelne s. die Auslegung und die Bemerkungen am Schlusse V. 7.

Vers 1. *Πιστὸς ὁ λόγος* wie 1, 15, vgl. zu Tit. 3, 8, gehört nicht zum Vorangehenden, weil, wie Mack bemerkt, die Formel, wenn sie zurückweist, nie so abgebrochen steht. Auch hat das Nächstvorangehende zu wenig von dem Charakter einer allgemeinen Sentenz, als daß *πιστὸς ὁ λόγος* recht passend wäre. Den raschen Uebergang hebt Neander (I. S. 539) als unpaulinisch hervor. Auf mich macht die Stelle keinen anderen Eindruck als 1 Cor. 6, 1. 12; 7, 1 u. a. Die Abruptheit des Ueberganges ist eben ein Zeichen dafür, daß der Apostel mit vollem Bewußtseyn dessen einen neuen Passus anhebt. Zu *πιστὸς ὁ λόγος* bemerkt de Wette, daß es hier nicht wie sonst einen Glaubenssatz, sondern einen Erfahrungssatz einführe. Aber einen Erfahrungssatz möchte ich das Folgende nicht nennen; denn wenn der Apostel den Satz weiter begründet hätte, würde er ihn gewiß dogmatisch begründet haben: er ruht also auf einem dogmatischen Grunde, und eben deßhalb kann das *πιστὸς ὁ λόγος* nicht auffallen. Die Lesart *ἀνθρώπινος*, statt *πιστός*, verdient keine Beachtung. Der Satz, den *πιστὸς ὁ λόγος* einführt, lau-

tet: *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ.* Zu *ἐπισκοπή* vgl. Apgsch. 1, 20 = Aufseheramt. Von der Identität des *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* war schon anderweitig die Rede zu Tit. 1, 5 und in der allg. Einl. Der Ausdruck *ὀρέγεσθαι*, eigentlich sich ausstrecken, findet sich außer 6, 10 nur noch Hebr. 11, 16, und das entsprechende *ὄρεξις* nur noch bei dem Apostel Röm. 1, 27. *Καλὸν ἔργον* braucht man keineswegs, wie Schleiermacher aus Ungunst thut, für res bona zu nehmen, sondern es bedeutet wie sonst ein schönes Werk. Denn recht wohl können wir uns denken, daß *ἔργον* hier als etwas zu Verrichtendes gesetzt ist, da es sich auf *ἐπισκοπή* bezieht, was die Thätigkeit eines *ἐπίσκοπος* bezeichnet. Wer nach solcher amtlichen Thätigkeit trachtet, begehrt ein schönes Werk; also in der Hauptsache nicht anders wie Phil. 1, 6; 1 Theff. 5, 13 und an anderen Stellen unserer Briefe. Daß damals schon ein Trachten nach dem Bischofsamte stattgefunden habe, bezweifeln die Kritiker durchgängig. Aber wenn von Anfang an die *ἐπίσκοποι* gewählt wurden und nicht von selbst an die Spitze traten, sieht man nicht ein, warum nicht nach einem etwa 10jährigen Bestand des Christenthums in Ephesus so Mancher den Wunsch gehegt haben sollte, an der Leitung der Gemeinde als *ἐπίσκοπος* Antheil zu nehmen. Vgl. auch Jac. 3, 1 (Baumgarten). Und die Fassung unserer Stelle legt nicht einmal, wie Matthies schon bemerkt, nahe an ein ambitiöses Ringen zu denken, weder der Ausdruck *ὀρέγεσθαι* an sich, noch das *καλοῦ ἔργου*. Hätte der Apostel an Unberufene gedacht, die er abweisen wollte, so würde er gewiß ein anderes Beiwort, etwa *δυσκόλου* oder sonst eines, das auf die Verantwortlichkeit des Amtes hindeutet, gewählt haben.

Vers 2 ff. Nun folgen V. 2—7 die persönlichen Erfordernisse für dieß Amt, die fast durchweg mit den Tit. 1, 6 ff. genannten zusammenstimmen; daher wir auch für die Erklärung auf diese Stelle verweisen und nur das unserer Stelle Eigenthümliche näher betrachten. Ueber das Ganze zu V. 7. *Δεῖ οὖν* beginnt der Apostel, ebenso mit Nachdruck vorangestellt, wie *δεῖ γάρ* Tit. 1, 7. *Οὖν* als Folgerung aus *καλοῦ ἔργου*, nicht bloß anschließend an das Vorhergehende. Die Schönheit und Herrlichkeit des Amtes verträgt sich nicht mit sittlicher Häßlichkeit seines Trägers. *Ἀνεπίληπτον*, eigentlich: dem man nicht beikom-

könnte es für den kün… jedoch ἐπιλαμβάνεσθαι
Leben und den … ungebräuchliches Wort, vgl. Wahl,
gen hat? Un… Planck, daß ἄμωμος, worauf
ihnen vorleuc… sich beim Apostel gleichfalls nur in den
nung, in d… an die Eph. und Col., und zwar
gerade in … Die Voranstellung dieses Prädikats zeigt uns
ein kräftı… den richtigen Gesichtspunkt, aus dem wir
der Un… zu betrachten haben; vgl. zu Tit. 1, 6. Wir
sich w… wie dort, den Nachdruck auf das sittliche Urtheil
tend … denen der zu Wählende vorstehen soll. Rein und
lich … namentlich von den herrschenden Fehlern muß er
ke… wenn er die Pflichten seines Amtes soll erfüllen kön-
nen. Aus der Rücksicht auf das herrschende sittliche Urtheil
(vgl. zu der angeführten St. des Br. an Tit.) scheint sich mir
auch der Nachdruck zu erklären, der hier, wie dort, auf das μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ gelegt wird. So urtheilt auch Olshausen. Ueber den Sinn dieser Bestimmung, die nur von der Deuterogamie erklärt werden kann, wie auch Olshausen annimmt, zu Tit. 1, 6. Schleiermacher's Parteilichkeit gegen unseren Brief läßt sich hier, wie schon Dr. Baur anmerkt, recht eklatant nachweisen. Tit. 1, 6 sollen wir keine Ursache haben, die Worte anders als von der eigentlichen Polygamie zu verstehen; hier dagegen sollen wir sie wegen 5, 9 nur von Deuterogamie verstehen können. Das Letztere ist allerdings richtig; aber wenn hier die Worte so zu verstehen sind, so werden wir wohl keinen Grund haben, sie Tit. 1, 6 anders zu verstehen; und wenn die Nothwendigkeit dieser Auffassung ein Zeichen der Unächtheit seyn soll, so gilt dieß dem Brief an Titus so gut, wie dem ersten Timotheusbrief. (Baur a. a. O. S. 115 ff.) Das Nöthige ist hierüber zu der Stelle des Titusbriefes bemerkt worden. Auch die weiteren, zum großen Theil mehr äußerlichen Eigenschaften werden sich aus jenem Gesichtspunkt und der Rücksicht auf herrschende Fehler und Laster erklären lassen. Νηφάλιος wird von den Einen metaphorisch aufgefaßt, so Chrysostomus: νηφάλιον, τουτέστι διορατικόν, μυρίους ἔχοντα πάντοτε ὀφθαλμούς κτλ., u. Theodoret. In dieser bestimmten Beziehung auf das Amt ist es in keinem Falle hier gebraucht, vgl. V. 11, Tit. 2, 2, sondern es wäre dann: nüchtern = vorsichtig, besonnen überhaupt (Matthies). V. 11 vgl. mit

Tit. 2, 3 ist es allerdings eigentlich zu nehmen; dennoch scheint es mir natürlicher, das Wort hier im Sinne geistiger Nüchternheit zu fassen, zumal V. 3 *μὴ πάροινον* noch folgt. Anders Olshausen. Zu *σώφρων* Tit. 1, 8. *Κόσμιος* nur noch 2, 9; *καὶ φθέγματι καὶ σχήματι καὶ βλέμματι καὶ βαδίσματι· ὥστε καὶ διὰ τοῦ σώματος φαίνεσθαι τὴν τῆς ψυχῆς σωφροσύνην*; Theodoret; also = gesetzt, ehrbar. *Φιλόξενος* wie Tit. 1, 8. *Διδακτικός* entsprechend der Anforderung Tit. 1, 9; das Wort nur noch 2 Tim. 2, 24. Wie fern wir hier einen Zug haben, der auf die spätere Zeit des apostolischen Wirkens hinweist, darüber vgl. die allg. Einl. §. 4. Was man gegen die V. 2 genannten Eigenschaften eines Episkopos von den oben angegebenen Gesichtspunkten aus einwenden könnte, wüßte ich nicht. Sie geben zusammen genommen das Bild eines würdigen Vorstehers.

In den Vers 3 folgenden negativen Bestimmungen, die als zu äußerlich und selbstverständlich erscheinen könnten, wird man die Beziehung auf herrschende Fehler zu erkennen haben, die als solche namentlich aufgeführt werden, wie im Briefe an Titus 1, 7: *μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην* — das Zweite in Folge des Ersteren. Unter dem *πλήκτης* braucht man nicht einen Raufer zu verstehen, sondern es bedeutet hier einen, der gern streitet, zankt, schimpft; vgl. Passow. *Πάροινος* mit der Nebenbeutung: frech, beleidigend in der Trunkenheit. *Μὴ αἰσχροκερδῆ* ist Glossem. Dem *μὴ πλήκτην* werden positiv die Eigenschaften *ἐπιεικῆ* und *ἄμαχον* gegenübergestellt, vgl. zu Tit. 3, 2. *Ἀφιλάργυρος* führt die Reihe der mit *μὴ* eingeführten Bestimmungen fort, gehört also nicht mit in den Gegensatz des *ἀλλά*. Das Wort noch Hebr. 13, 5.

Vers 4 u. 5. Außer den sittlichen Eigenschaften seiner eigenen Person soll wie Tit. 1, 6 auch sein Verhältniß zu den Seinigen, sein Verhalten als Hausvater, in Betracht gezogen werden. Der christliche Einfluß, den er im eigenen Hause geltend zu machen weiß, läßt erkennen, wie weit von ihm eine gedeihliche Einwirkung auf den *οἶκος τοῦ θεοῦ* zu erwarten sey. *Ἴδιος* also im Gegensatz zum Hause Gottes; vgl. V. 15. Unter *οἶκος* sind alle Glieder des Hauses, auch dienende, verstanden; vgl. V. 12. Specialisirend wird namentlich noch hinzugefügt:

τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ μετὰ κτλ. Dieß *ἔχοντα* fassen die Einen = haltend in ꝛc., und beziehen dann meist *μετὰ πάσης σεμνότητος* auf den Vater. So Wegscheider, Heydenreich, Matthies. Andere, wie Leo, Mack, de Wette, nehmen *ἔχοντα* = haben, und beziehen *μετά* auf die Kinder. Die Parallele Tit. 1, 6 spricht für das letztere; wogegen weder der Ausdruck *σεμνότης* noch das *μετά* — nicht *ἐν* — entscheidet, wie de Wette mit Berufung auf 2, 2; 2, 15; 6, 6 bemerkt. *Ἔχοντα* ist dann die Folge des *καλῶς προΐστασθαι*, und *σεμνότης*, Ehrbarkeit, wie 2, 2, die Frucht, an der sein Einfluß erkannt werden kann. Warum dieser Punkt eine besondere Berücksichtigung verdiene, lehrt V. 5 durch einen Schluß a minori ad majus. Wie soll der, welcher nicht einmal dem eigenen Hause vorzustehen weiß, die Gemeinde Gottes besorgen? Man sieht, wie dem Apostel die Fähigkeit zu beidem, zu dem *προΐστασθαι τοῦ ἰδίου οἴκου* und dem *ἐπιμελεῖσθαι τῆς ἐκκλησίας*, auf dem gleichen Grunde ruht. Was tüchtig macht, dem eigenen Hause vorzustehen, ist es auch, was zu einer gedeihlichen Wirksamkeit im Amte befähigt. Daher der Schluß von dem Einen auf das Andere. Das Amt gewährt nur einen größeren Kreis der Thätigkeit, aber dieselbe Energie einer christlich-sittlichen Persönlichkeit hat sich hier, wie in dem engeren Kreise des Hauses geltend zu machen. Das gerade Gegentheil des hiermit ausgesprochenen Gedankens ist die abstrakte Trennung zwischen Amt und Person. *Δέ*: „der Satz tritt parenthetisch dem *τοῦ ἰδίου οἴκου προϊστάμενον* gegenüber," Winer §. 57, 8. S. 531. Der Gegensatz von *ἴδιος* ist hier klar ausgesprochen durch *ἐκκλησία θεοῦ* vgl. mit V. 15. *Ἐπιμελεῖσθαι* noch Luc. 10, 34. 35.

Vers 6. Auf zwei Erfordernisse wird hier noch hingewiesen V. 6 u. 7, welche im Briefe an Titus nicht mitgenannt sind: *μὴ νεόφυτον*, noch abhängig von dem *δεῖ* V. 2, und daß der zu Wählende auch von den außerhalb der christlichen Gemeinschaft Stehenden ein gutes Zeugniß haben müsse. Das Wort *νεόφυτος*, das in dem späteren kirchlichen Gebrauch stehender Ausdruck geworden ist, im N. T. nur hier; in eigentlicher Bedeutung: recens plantatus, bei den LXX. Das Bild, von dem *νεοκατήχητος* (Chrysostomus) oder *νεοβάπτιστος* (Theophylakt) gebraucht, schließt sich natürlich an Stellen an, wie 1 Cor.

3, 6 f.: ἐγὼ ἐφύτευσα, wonach die christliche Gemeinde als eine Pflanzung Gottes erscheint; vgl. 3, 9 ebenda; Röm. 6, 5; 11, 7. Ueber das Wort selbst haben wir uns also nicht sehr zu wundern, wenn der Apostel seine Thätigkeit als φυτεύειν bezeichnet. Doch mehr noch, sagt Schleiermacher, wundere ihn die Vorschrift selbst, wie Paulus es anfangen wollte, um keiner Gemeinde von den vielen, die er oft schnell hinter einander auf einer Reise pflanzte, einen νεοτελής zum Bischof zu geben. Aber freilich zwanzig Jahre später sey es schon ein Leichtes gewesen. Warum denn nicht auch zehn Jahre später? Und was der Apostel dem Timotheus speciell in Beziehung auf Ephesus schreibt, wo das Christenthum schon längeren Bestand hatte, kann doch nicht sofort als eine unverbrüchliche Regel für alle Fälle gelten. Aehnlich schon Matthies mit Hinweisung darauf, daß in dem Briefe an Titus diese Bestimmung fehle. „Allein die Vorschriften sind ganz allgemein gestellt," erwidert de Wette. So werden sie also für den gleichen Fall auch allenthalben gelten. Daß die Kirche an der hier aufgestellten Regel festhielt, ist bekannt, vgl. Canon Ap. 80. Warum ein Neophyte nicht Bischof werden soll, lehrt ἵνα μὴ τυφωθεὶς κτλ. Der Ausdruck τυφοῦσθαι, von τῦφος Rauch, Dampf = fastus, Pol. 16, 22, 4; 3 Makk. 3, 18 (Wahl), eigentlich: umnebelt, nur noch 6, 4 und 2 Tim. 3, 4*). Auch sonst so vorkommend; vgl. Passow und das in der allg. Einl. §. 4 Bemerkte. Bei den folgenden Worten εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου macht der Vergleich von V. 7 und 2 Tim. 2, 26 gewiß, daß ὁ διάβολος nicht der Verläumder im Allgemeinen, sondern der Verläumder κατ' ἐξοχήν = הַשָּׂטָן sey. Vgl. auch Harleß zu Eph. 4, 27: „ὁ διάβολος findet sich bei dem Apostel nur als Benennung des Teufels." Κρίμα kommt in der Bedeutung: Anklage, wie Einige es hier fassen wollen, indem sie τοῦ διαβ. als Gen. subj. nehmen, nicht vor, sondern bedeutet immer Rechtsstreit, causa, oder decretum oder judicium. Nur an die letzte Bedeutung kann hier gedacht werden. Dann ist aber τοῦ διαβόλου nicht als Subjektsgenitiv zu nehmen; denn κρίνειν ist nicht Sache des διάβολος; sondern, wie viele Aeltere und Neuere (Chrysostomus, Theodoret, Bengel, Heyden-

*) „Dummstolz" nach Huther, der auf 6, 4 verweist.

reich, Leo, Mack) gethan haben, in objektivem Sinne zu fassen, wogegen V. 7, wo τοῦ διαβ. subjektiv steht, nicht entscheidet, wie das de Wette behauptet. Dasselbe Gericht in Folge desselben Falls; vgl. 2 Petr. 2, 4; Jud. 6. So auch Olshausen. Das Fehlen des Artikels, das Matthies einwendet, erklärt sich, wie an vielen anderen Stellen, durch die nähere Bestimmung, Winer §. 18, 2. b. S. 142. Κρίμα aber steht nicht anders wie Röm. 2, 2; 3, 8; 13, 2; Gal. 5, 10. An der Stelle Röm. 3, 8 ist κρίμα, wie hier, mit dem Genitiv des Objekts verbunden *).

Vers 7. Noch ein besonderes, gleichfalls nur hier benanntes Erforderniß ist der gute Ruf außerhalb der Gemeinde. Im Brief an Titus (Kap. 2) ist allen Gemeindegliedern zur Pflicht gemacht, dem Evangelium durch ihren Wandel einen guten Namen zu machen; bei dem ἐπίσκοπος aber ist dieß Erforderniß nicht besonders hervorgehoben. Αὐτόν ist nach den kritischen Zeugen (vgl. Tischendorf) zu streichen. Καλὴν μαρτυρίαν ἔχειν — so erkundigt sich auch der Apostel selbst über den Timotheus, ehe er ihn sich verbindet, Apgsch. 16, 2. Καί bezeichnet die neue Qualität, die zu den genannten noch hinzukommen muß. Οἱ ἔξωθεν — sonst οἱ ἔξω (1 Cor. 5, 12 f.; Col. 4, 5; 1 Theff. 4, 12) bei dem Apostel; derselbe Ausdruck wie hier auch Luc. 11, 39 f.; 1 Petr. 3, 3 (de Wette). Auch diese Vorschrift wird noch erläutert durch ein ἵνα μή. „Damit er nicht in Beschimpfung falle und in den Fallstrick des Teufels." Die Nichtwiederholung des εἰς läßt vermuthen, daß der ὀνειδισμός gleichfalls mit τοῦ διαβ. zu verbinden sey, wonach er der Urheber der Schmähungen ist, die gegen einen solchen ἐπίσκοπος erhoben werden, und zwar dem Context nach durch die οἱ ἔξωθεν. Doch ist dieser Umstand nicht entscheidend, und das eingeschaltete ἐμπέσῃ legt die selbständige Fassung des ὀνειδισμός näher. Auch möchte sich schwerlich eine Stelle nachweisen lassen, in der ähnlich, wie hier, der διάβολος zum unmittelbaren Urheber dessen gemacht wird, was durch Andere geschieht. Schwierig ist die Näherbestimmung des Sinnes von παγὶς τοῦ διαβ. und seines Verhältnisses zu ὀνειδισμός. Ist der ὀνειδισμός selbst die Schlinge?

---

*) Huther faßt τοῦ διαβόλου wegen V. 7 als Subjektsgenitiv.

Oder der ὀνειδισμός die Veranlassung für das ἐμπίπτειν εἰς παγίδα? Oder ist beides, ὀνειδισμός und εἰς παγίδα, als selbständig zu fassen? Gegen das Erste spricht der sonstige Gebrauch des Ausdrucks, mit dem immer ein subjektiver Zustand bezeichnet wird, 2 Tim. 2, 6; auch 1 Tim. 6, 9. Der Apostel hat einen solchen im Auge, der aus seinem früheren Sündenleben herausgetreten ist, also nicht mehr in der Schlinge des Teufels ist, indem er von einem ἐμπίπτειν εἰς παγίδα redet. Wenn derselbe nun in Folge seines früheren Lebens Lästerung erfährt, so geräth er eo ipso nicht wieder in die Schlinge, wenn er sich dadurch in dem neuen Leben des Geistes nicht irre machen läßt. So wird also der ὀνειδισμός nicht selbst die παγίς seyn. Aber auch die dritte Ansicht möchte sich nicht rechtfertigen lassen, daß beides als ganz unabhängig von einander zu denken sey. Dagegen spricht die enge Verbindung von beidem. Es wird somit ὀνειδισμός als mögliche Veranlassung für das εἰς παγίδα zu fassen seyn. Nicht aber der durch den ὀνειδισμός erweckte Verdruß (Heydenreich), noch die dadurch erregte Rachsucht (Grotius) wird es seyn, was ihn in die Schlinge führt, sondern der ὀνειδισμός selbst, das beständige Wiedervorhalten früherer Sünden. Es kann diese bei dem gründlich Bekehrten freilich auch die Folge haben, daß er um so eifriger der Heiligung nachjagt; sie kann aber auch leicht das bewirken, daß derjenige, der sich von seiner früheren Sünde gleichsam verfolgt und umstrickt und seine Ehre sich genommen sieht, am Ende sittlich indolent wird, der Sünde sich wieder überläßt und so schlecht wird, als sein Ruf ist. Quid enim spei restat, si nullius peccati pudor? (Calvin). Diesen so leicht möglichen Fall hat der Apostel hier im Auge. Weniger ist der Zusammenhang mit ὀνειδισμός berücksichtigt in Theodoret's Erklärung, dem Mack beistimmt: ὁ γὰρ καὶ παρ' ἐκείνοις πλείστην ἔχων πρὸ τῆς χειροτονίας διαβολὴν ἐπονείδιστος ἔσται καὶ πολλοῖς ὀνείδεσι περιβαλεῖ τὸ κοινὸν καὶ εἰς τὴν προτέραν ὅτι τάχιστα παλινδρομήσει παρονομίαν, τοῦ διαβόλου πάντα πρὸς τοῦτο μηχανωμένου. So auch Olshausen, indem er die Möglichkeit der Verführung hervorhebt. — Ueberblicken wir die Ordnung, in der die Erfordernisse eines Bischofs aufgezählt sind, so sind V. 2 die positiven, meist allgemein sittlichen Qualitäten einer

zum ἐπίσκοπος geeigneten Persönlichkeit; V. 3 die Fehler, von denen er insbesondere frei seyn muß; endlich V. 4. 5 u. 6 noch singuläre Bestimmungen genannt, die eine specielle Beziehung auf die Wahl zum Bischof haben. Mit dem Briefe an Titus hat der unsrige hier vieles gemein, stellt sich aber auch wieder sehr frei und unabhängig, wie die Vergleichung lehrt. Von dem Bedenken, daß wir hier zum großen Theil nur allgemein sittliche Eigenschaften und nur wenige haben, die sich speciell auf den ἐπίσκοπος beziehen, war oben schon die Rede. Ich füge hier nur noch Olshausen's Erklärung über diesen Punkt an, welcher bemerkt: Aufschluß darüber giebt Folgendes: 1) in der Beschreibung des ἐπίσκοπος liegt die Antithese der Irrlehrer; 2) der Apostel setzt bei den Personen, die Kirchenämter bekleiden, die eigenthümlichen Gaben, deren sie bedurften, als durch die χαρίσματα verbürgt, voraus. Daß dieß dem Apostel vorschwebt, zeigt 1 Tim. 4, 14. Ich finde, wie auch Neander, mehr ein Zurücktreten der χαρίσματα, wodurch eben die Wahl schwieriger wurde. Den rechten Glauben setzt der Apostel meiner Ansicht nach voraus, oder er verlangt vielmehr gleich die Bewährung desselben im Leben bei dem künftigen ἐπίσκοπος. Im Uebrigen läßt sich darthun, wie auch den allgemein sittlichen Anforderungen eine bestimmte Beziehung auf den ἐπίσκοπος zu Grunde liege. Daß er ἀνεπίληπτος seyn müsse, hat bei ihm seinen besonderen Grund (s. oben); bei μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ führt die Erklärung selbst auf eine specielle Beziehung dieses Erfordernisses für den ἐπίσκοπος; denn nicht von Allen wird das verlangt. Und sind νηφάλιος (geistig nüchtern), σώφρων, κόσμιος nicht Eigenschaften, wie sie namentlich einem Bischof anstehen, der Maß und Würde im Aeußeren, wie im Inneren, verbinden soll? Warum er besonders φιλόξενος seyn solle, läßt sich leicht auch aus den Verhältnissen der ersten Zeit einsehen. Διδακτικός gilt ihm ohnedem qua ἐπίσκοπος. Ueber V. 3 vgl. oben. Und V. 4—7 haben wir lauter Dinge, die eine singuläre Beziehung auf den ἐπίσκοπος oder vielmehr auf den haben, der in der Kirche ein Amt bekleiden will, wie wir sie denn auch nachher bei dem διάκονος wieder finden.

Vers 8 ff. folgen nun in ähnlicher Weise die Erfordernisse eines Diakonos. „Was sagen Sie aber dazu," fragt Schleier-

macher, „daß unser Brief aus der Einen Beschreibung (im Titusbrief) zwei macht, eine des ἐπίσκοπος und noch eine des διάκονος?“ Wir sagen vor Allem, daß wir es sehr erklärlich finden, wenn hier in dem Briefe, der die Verhältnisse der lange schon bestehenden Gemeinde in Ephesus im Auge hat, nicht bloß von Presbytern, sondern auch von Diakonen die Rede ist, und betrachten diesen Umstand als ein günstiges Zeichen für die Aechtheit des Briefes. Vgl. oben und die allg. Einl. §. 4. Wir sagen weiter, daß auch hier, wie vorher, der Verfasser sich zu dem Briefe an Titus sehr frei stellt, und wir keineswegs eine Verdoppelung der Beschreibung Tit. 1, 6 ff. zu erkennen vermögen. Denn daß der διάκονος so gut wie der ἐπίσκοπος von den herrschenden Fehlern der Völlerei und Habsucht frei seyn muß, scheint uns sehr natürlich, und daß auch von ihm als Diener der Kirche das μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ und καλῶς προΐστασθαι gefordert wird, ist uns in Folge dessen, was über diese Eigenschaften schon bemerkt wurde, nicht befremdlich. Außerdem finden wir aber noch mehrere Bestimmungen, die weder Wiederholung des über den Bischof hier, noch des dort Tit. 1, 6 ff. Gesagten sind. Wie weit sich aber die hier angegebenen Erfordernisse eines διάκονος als passend erkennen lassen, darüber bei der Auslegung und am Schlusse derselben.

Ueber die Entstehung des Diakonenamts, seinen Namen und seinen Wirkungskreis giebt uns Apgsch. 6, 1 ff. Aufschluß. Wir erkennen deutlich, wie dieses Amt seine Entstehung erst einem mit der Erweiterung der christlichen Gemeinde hervortretenden Bedürfniß verdankt; daher denn auch im Briefe an Titus dessen keine Erwähnung geschieht; vgl. das oben bereits hierüber Bemerkte. Was den Namen anlangt, so läßt sich der Ursprung desselben, wenn er auch an jener Stelle nicht vorkommt, zweifelsohne in dem διακονεῖν τραπέζαις und der διακονία V. 1 u. 2 erkennen; sowie der Wirkungskreis eben hiermit und durch den Gegensatz der διακονία τοῦ λόγου und προσευχή V. 4 deutlich bestimmt ist als Armenpflege, wozu sich von selbst allmählich auch die Pflege der Kranken und Fremden gesellte. Vgl. über den Gegenstand Winer's RWB., wo auch die weitere Literatur über diesen Punkt sich findet, und Neander, Apostol. Zeitalter I. S. 47 ff. Im N. T. findet sich der Name

διάκονος nur noch Phil. 1, 1 und Röm. 16, 1, an letzterer Stelle als Bezeichnung der Phöbe, somit = Diakonissin. — Unter den hier aufgezählten Erfordernissen steht das allgemeine sittlicher Ehrbarkeit (vgl. Tit. 2, 2) voran. Der Apostel will damit kein für den Diakonos charakteristisches Prädikat hinstellen, sondern er sagt damit nur: vor Allem müsse der ein wahrer Christ seyn, dem sein sittliches Verhalten Zeugniß seines Christenthums giebt, welcher das Amt eines *διάκονος* in der Kirche verwalten will. Sodann erinnert er an nahe liegende Fehler, von denen ein *διάκονος* frei seyn müsse. Zwei derselben sind die nehmlichen, welche er V. 3 bereits in Ansehung des Episkopos genannt hat, nehmlich *μὴ οἴνῳ πολλῷ προςέχοντας, μὴ αἰσχροκερδεῖς.* So auch Tit. 1, 7. Ueber *προςέχειν* = deditum esse zu Tit. 1, 14. Diesen beiden aber stellt er noch das der Kritik so anstößige *μὴ διλόγους* voran. Das Wort kommt im N. T. und auch bei den LXX nicht vor. In dem Sinne von Wiederholung, wie es sich bei Diodorus Sikulus und Xenophon findet, paßt es hier nicht. Dagegen läßt sich auf das analoge *δίψυχος*, was wir Jac. 1, 8; 4, 8 lesen, und das noch näher liegende *δίγλωσσος* bei den LXX Sprüche 11, 13 verweisen. *Μὴ διλόγους, τουτέστι· μὴ ὑπούλους μηδὲ δολερούς,* bemerkt Chrysostomus — *μὴ ἕτερα μὲν τούτῳ, ἕτερα δὲ ἐκείνῳ λέγοντας,* Theodoret. Die Hervorhebung dieser Eigenschaft wird ihren Grund wohl in dem vielen persönlichen Verkehr eines Diakonos mit den Gliedern der Gemeinde haben; vgl. Mack zu V. 8.

Vers 9. Weiter verlangt der Apostel von den Diakonen, daß sie das Geheimniß des Glaubens in einem reinen Gewissen behalten; vgl. 1, 19. Der Ausdruck *μυστήριον τῆς πίστεως* ist, wie das ähnliche *μυστ. τῆς εὐσεβείας* V. 16 lehrt, so zu fassen, daß *πίστις* subjektiv genommen wird: in quo fidem collocamus (Wahl). So auch de Wette. Zu *μυστήριον* vgl. Röm. 16, 25; Eph. 3, 3 f.; Col. 1, 26. 27 u. a. Vgl. Harleß a. a. O. S. 35: Geheimniß, weil von keinem Menschen erkannt, bevor Gott es selbst offenbarte. Aber derselbe gesteht S. 510 zu Eph. 5, 32 dem Worte noch eine andere Bedeutung zu, gemäß welcher der Begriff des Geheimnisses sich nicht bloß auf die Art der Offenbarung, sondern auf die Sache selbst bezieht. In diesem letzteren Sinne müssen wir es 3, 16 nehmen (vgl.); dann aber

wohl auch hier. So auch Planck, Leo. Schleiermacher hat hier bemerkt, daß ja die Diakonen mit dem μυστήριον τῆς πίστεως gerade am wenigsten zu thun hatten. Allein die Forderung ist auch nicht in dem Sinne gestellt, als ob die Verkündigung des Evangeliums Beruf eines διάκονος als solches wäre (wenn Stephanus und Philippus zugleich auch Evangelisten sind, so steht dieß mit ihrem Amt als Diakonen in gar keinem Zusammenhang), sondern es ist eine Forderung, die allen Christen gilt, namentlich aber denen, die in der Kirche ein Amt übernehmen; vgl. 1, 5. Der Nachdruck ruht auf dem ἐν καθαρᾷ συνειδήσει, das, wie de Wette schon bemerkt, allgemein, nicht in Beziehung auf die Amtsführung, zu verstehen ist.

Vers 10. Es sollen diese aber auch, fährt der Verfasser fort, zuerst geprüft werden, dann mögen sie dienen, das Amt eines Diakonos versehen, wenn sie untadelig sind*). Die Prüfung, welcher der künftige Diakonos unterworfen werden sollte, bestand nicht in einer Probezeit, sondern in einer vorangehenden Nachfrage darüber, ob die von dem Apostel bezeichneten Erfordernisse an ihm sich fänden, wie das ἀνέγκλητοι ὄντες als Resultat der Prüfung lehrt. Durch wen die Prüfung geschehen solle, erfahren wir nicht. Nach dem Vorgang Apgsch. 6 wählte die Gemeinde die passenden Personen aus, und die Apostel bestätigten sie. Nach der späteren Praxis geschah die Prüfung durch das Presbyterium (Constitt. ap. VIII, 4), vgl. de Wette. Nach der Stellung, die Timotheus einnahm, wird es vor Allem seine Pflicht gewesen seyn, darüber zu wachen, daß nicht Unwürdige zugelassen wurden; mit dem Wegfallen einer solchen Oberleitung kam sie wohl dem Presbyterium zu.

Vers 11. Γυναῖκας ὡςαύτως σεμνὰς κτλ. Welche γυναῖκες sind hier gemeint? Christliche Frauen überhaupt sind es in dieser Verbindung gewiß nicht. Auch die Ansicht, die zuletzt Mack und Wieseler (S. 309) vertheidigt haben, daß die Frauen der Vorsteher und Diakonen gemeint seyen, widerstreitet der Ordnung, da die Vorschriften, welche den ἐπίσκοπος angehen, V. 7 abgeschlossen sind, wie V. 8 zeigt, und V. 12 von den Diakonen wieder die Rede ist. Dem Context nach kann nur

*) Huther: καὶ — δέ als verknüpfend-hervorhebende Partikel.

entweder von den Frauen der Diakonen, oder von Diakonissinnen die Rede seyn. Die letztere Ansicht findet sich schon bei Chrysostomus, Theophylakt u. A., zuletzt bei de Wette, während Matthies und auch Olshausen die Frauen der Diakonen verstehen*). Man sieht aber nicht ein, warum gerade hinsichtlich dieser, und nicht ebensowohl hinsichtlich der Frauen der Vorsteher besondere Vorschriften gegeben seyn sollten, wenn man nicht deren Frauen ohne Weiteres zu Diakonissinnen macht. Sodann muß, wenn von den Frauen der Diakonen die Rede seyn soll, sowohl der Mangel des *αὐτῶν* befremden, wie das *ὡσαύτως*, das der Apostel wie hier, V. 8 und auch sonst 2, 9; Tit. 1, 3. 6 als Uebergangspartikel zu Vorschriften für eine andere Classe von Personen gebraucht. Ferner kann zwar die Wiederholung von *διάκονοι*, auch wenn unter den *γυναῖκες* die Frauen derselben zu verstehen sind, nicht auffallen, da das Subjekt aufs Neue nach dem *γυναῖκας* wieder genannt werden müßte; wohl aber die ganze Fassung; denn da V. 12 noch von den häuslichen Verhältnissen der Diakonen die Rede ist, so hätte eine Vorschrift über deren Frauen hier viel schicklicher in ihrer Beziehung auf den Diakonos selbst eingefügt werden können: denn ganz unpassend erscheint es, daß dieser Gegenstand so selbständig und ohne Beziehung auf den *διάκονος* behandelt wird. Auf das *πιστὰς ἐν πᾶσι* aber möchte ich, wie de Wette u. A. thun, welche die Auffassung von den Frauen der Diakonen bekämpfen, kein Gewicht legen: denn wenn auch Diakonissinnen verstanden werden, so kann diese Bestimmung nicht auf die Treue ihrer Amtsführung bezogen, sondern sie muß als Bedingung für deren Anstellung gefaßt werden. Nimmt man nun noch hinzu, daß der Apostel das Wort *διάκονος*, das er Röm. 16, 1 von der Diakonissin gebraucht, hier der Deutlichkeit wegen nicht gebrauchen konnte; daß es ferner allen Voraussetzungen nach Diakonissinnen in Ephesus gab, und wir sonst keine Erwähnung derselben finden, wenn sie nicht hier gemeint sind (auch Kap. 5 nicht); daß bei dieser Annahme Kap. 3 alle Personen kirchlichen Dienstes in angemessener Weise umfaßt: so möchte wohl kein Zweifel seyn, daß hier *γυναῖκες* von Diakonissinnen zu verstehen

*) So auch Huther.

ist. Nachdem nehmlich der Apostel die sittlichen Erfordernisse eines Diakonos genannt hat, reiht er der Gleichartigkeit wegen sogleich an, was den Diakonissinnen zieme. Σεμνάς stellt er auch hier voran, wie V. 8 hinsichtlich der Diakonen; dem μὴ διλόγους entspricht, gewiß dem weiblichen Geschlecht noch angemessener (Tit. 2, 3), das μὴ διαβόλους. Weiter folgt, dem μὴ οἴνῳ πολλῷ προςέχοντας V. 8 entsprechend, νηφαλίους, was hier von leiblicher Nüchternheit zu verstehen ist, vgl. Tit. 3, 2. Endlich dem μὴ αἰσχροκερδεῖς κτλ. steht hier — kurz zusammenfassend — das πιστὰς ἐν πᾶσι gegenüber; so daß sich also deutlich erkennen läßt, wie hier der Apostel in Beziehung auf die weiblichen Diakonen dieselben, nur durch die Rücksicht auf das Geschlecht theilweise modificirten, Anforderungen stellt. Und gerade dieser Umstand, daß es die wesentlich gleichen Erfordernisse sind, hat ihn bestimmt, hier gleich der weiblichen Diakonen zu gedenken. V. 12 wendet er sich dann wieder zu den männlichen und trägt hier noch in Beziehung auf die häuslichen Verhältnisse des Diakonos dieselben Bestimmungen nach, die er hinsichtlich des ἐπίσκοπος im Briefe an Titus und hier 2, 2. 4 aufgestellt hat, Bestimmungen, die also jedem gelten, der in einem kirchlichen Amte thätig seyn will. — Πιστὰς ἐν πᾶσι verträgt wohl, bemerkt de Wette gegen Matthies, die Beschränkung auf die verschiedenen Geschäfte der Diakonissinnen. Allein es ist hier von den Bedingungen der Anstellung die Rede, und daher diese Beschränkung gar nicht nöthig. Das πιστὰς ἐν πᾶσι scheint mir vielmehr eine Zusammenfassung des μὴ αἰσχροκερδεῖς und des V. 9 Gesagten; „treu in allen Dingen des Lebens wie des Glaubens" ist gemeint.

Zu Vers 12 vgl. V. 2 u. 4. Schleiermacher's Bedenken wegen des argen Stoßes, den V. 11 der Zusammenhang erleide, möchten sich nun von selbst erledigen; obwohl er meint, es sey so arg nicht, wenn man nur nicht Diakonissinnen versteht.

Ueberblicken wir nun die hinsichtlich der Diakonen aufgestellten Erfordernisse, so müssen wir allerdings zugestehen, daß wir auch hier ähnlich wie V. 1—7 nicht sowohl die specifischen Eigenschaften eines Diakonos angegeben finden, als überhaupt die Beschreibung einer christlichen Persönlichkeit, wie sie erste Voraussetzung gerade bei dem seyn muß, der das Amt

eines Diakonos übernehmen will. Schon Planck hat die richtige Bemerkung gemacht, daß der Apostel mehr die Eigenschaften, nach denen als erste Bedingung gefragt werden sollte, als die speciellen Erfordernisse der Amtsführung anzugeben im Sinne habe. Wie überhaupt die praktische Seite des Christenthums in den Briefen, im Gegensatz zu den s. g. Irrlehrern, betont wird, so zeigt sich das auch in diesem Punkte, sey es, daß der Apostel, wie Olshausen glaubt, das *χάρισμα* dabei voraussetzt, oder daß er bei dem Zurücktreten der Charismen das sicherste Kriterium der künftigen Amtsführung in dem bisherigen sittlichen Verhalten des zu Wählenden erkennt, vorausgesetzt, daß der zu Wählende auch sonst der Mann für das Amt war, worüber er eben deßhalb nichts weiter sagt, weil es dem Timotheus sich von selbst verstehen mußte, daß man den nicht etwa zu einem Diakonos machte, der für das eigenthümliche Geschäft eines solchen weder Sinn noch Geschick gehabt haben würde. Ist es doch Apgsch. 6 auch nicht viel anders als hier. *Ἐπισκέψασθε οὖν, ἀδελφοί, ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτά*, sagen die Apostel zu der Gemeinde und stellen damit gleichfalls das allgemeine Erforderniß eines guten Rufes voran, V. 3. Auch das *πλήρεις ἁγίου πνεύματος* enthält noch keine specielle Beziehung auf das Amt; und nur in dem *σοφίας* tritt diese hervor; und nachher V. 5 wird von dem Stephanus ausdrücklich bemerkt, *ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ ἁγίου πνεύματος*, womit gleichfalls eine specifische Befähigung zum *διακονεῖν* nicht ausgesagt wird. Was nun aber speciell die hier genannten Eigenschaften anlangt, so möchte nicht schwer seyn, auch in ihnen den Grund, warum sie gerade bei einem Diakonos vorhanden seyn sollen, aufzufinden. Es ist gewiß nicht zufällig, daß bei dem Diakonos auf persönliche Würde weniger Gewicht gelegt wird, als bei dem *ἐπίσκοπος* (vgl. V. 3 *κόσμιος*); es genügt bei ihm, daß er *σεμνός* ist; das *μὴ διλόγους* findet auch Schleiermacher passend, vgl. oben. Von den beiden folgenden Zügen gilt dasselbe, wie oben. Das *ἔχοντας τὸ μυστήριον κτλ.* stellt, richtig verstanden, nur die Forderung eines wahren, im Innern wurzelnden Glaubens, im Gegensatz zu dem bloßen Scheinglauben der Anderslehrenden. Wie hätte es einem *διάκονος*, dessen ganzes Thun aus wahrer Liebe zu Gott und den Brüdern hervorgehen sollte, an dem Grund des Glaubens

fehlen dürfen, ohne den eine wahre Liebe nicht denkbar ist! Der Apostel hätte freilich auch noch, was Schleiermacher will, φιλόξενος, φιλάγαθος, δίκαιος hinzufügen können. Aber wie viel noch außerdem, wenn er alles hätte aufzählen wollen! Es genügt ihm, im Allgemeinen die Forderung sittlicher Ehrbarkeit, mit namentlicher Erwähnung der naheliegenden Fehler, und die andere des in einem reinen Gewissen wurzelnden Glaubens aufzustellen. Und gewiß läßt sich annehmen, daß es denen, die sich in den genannten Beziehungen als ἀνέγκλητοι darstellten, auch an jenen und noch anderen Eigenschaften nicht fehlen konnte.

Daß auch ein Diakonos so hohen Anforderungen zu entsprechen habe, wird nun Vers 13 durch Hinweisung auf die Wichtigkeit dieses Amtes begründet, wie sie sich in dem hohen Erfolge ausspricht, den ein Diakonos, der sein Amt wohl versehen hat, für seine Person zu hoffen hat; so auch de Wette. Οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες — der Apostel faßt also das Ende der Amtsführung ins Auge, indem er den Aorist gebraucht; er nennt die Frucht, die für den Diakonos aus einem schönen Dienst resultirt. Diese Frucht aber bezeichnet er mit den Worten βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται καὶ πολλὴν παῤῥησίαν κτλ. Halten wir fest, daß der Apostel den endlichen, für jeden, der wohl gedient hat, sicher eintretenden Gewinn nennen will, so werden wir nicht an Beförderung zu der höheren Stelle eines Presbyters denken können. Auch abgesehen von dem sittlichen Werthe dieses Motivs, paßt dazu nicht das καλόν, als wäre das Amt eines Diakonos nicht auch eine schöne Ehrenstufe, wenn βαθμός einmal in dieser Bedeutung genommen werden soll. Man erwartet doch mindestens in diesem Falle eine comparative Fassung des Gedankens. Sodann paßt aber auch nicht der Aorist διακονήσαντες, der das περιποιοῦνται als Folge des vollbrachten διακονεῖν erscheinen läßt. Undenkbar ist ferner, daß der Apostel jedem διάκονος die Aussicht auf das Presbyterat eröffne, und zwar als sicheren Lohn seines Dienstes, wie denn überhaupt die ganze hier zu Grunde liegende Ansicht von den Aemtern und ihrem Verhältniß zu einander eine unapostolische ist, vgl. Mack zu d. St., der mit Recht dagegen auf Stellen, wie 1 Cor. 12, 4—11; Röm. 12, 7 ff., verweist. „Wir finden noch im zweiten Jahrhundert, daß die Idee des Aufrückens unbekannt

ist," Olshausen. Und wie unpassend würde sich an diese Hinweisung auf die zu erlangende kirchliche Ehrenstufe sofort das *καὶ πολλὴν παῤῥησίαν* anschließen! Ebenso wenig will sich mit dem Zusammenhang der Stelle, welcher auf den endlichen Gewinn treu vollbrachter Amtsführung hinweist, die der Sache nach entgegengesetzte rein innerliche Fassung des Ausdrucks *καλὸν βαθμὸν περιποιοῦνται* vertragen, wonach er vom Fortschritt im Glauben zu verstehen wäre. Sollte der Apostel die hohen Anforderungen, die er stellt, damit begründet haben, daß wohlgedient-haben ein Wachsen im Glauben nach sich ziehe? Das folgende *πολλὴν παῤῥησίαν*, auf das man sich für eine solche innerliche Fassung von *βαθμός* scheinbar beruft, ist, wie wir sehen werden, ganz anderer Art; und wie anders ist auch der Gedanke der verwandten Stelle 6, 19 mit seinem *ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς*! Wie fern steht auch der Ausdruck *βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται* einer solchen rein innerlichen Fassung, und wie wenig berechtigt er in seiner Allgemeinheit zu der Beschränkung auf den Glauben! Scheinbar passender haben daher Andere — zuletzt Mack und Matthies und so auch Olshausen*) — den Ausdruck von der einflußreichen Stellung in der Gemeinde verstanden, welche nur die *καλῶς διακονήσαντες* erlangen. Der Apostel soll nach dieser Auffassung bei seinen Vorschriften über den *διάκονος* vor Allem das Wohl der Gemeinde in Augen haben. So hohe Anforderungen, sagt man, stelle er: denn ein Diakonos, der wohl gedient habe, gewinne eine einflußreiche Stellung; es hänge somit, sollen wir ergänzen, für das Wohl der Gemeinde viel von ihm ab. Bei dieser Auffassung muß vor Allem auffallen, daß die Beziehung auf die Gemeinde nicht deutlicher ausgesprochen ist; denn die Worte *βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται κτλ.* reden zunächst nur von einem Gewinn guter Dienstführung für die eigene Person des Diakonos; sodann will, wie auch de Wette bemerkt, das *καὶ πολλὴν παῤῥησίαν ἐν πίστει* zu dieser Auffassung nicht passen (vgl. unten), am wenigsten aber das *οἱ καλῶς διακονήσαντες*, wonach der Apostel sagen würde: er stelle so hohe Anforderungen, weil die-

---

*) Auch Huther: *βαθμός* ist ihm die Achtung bei der Gemeinde, und *παῤῥησία* die freudige und zuversichtliche Freimüthigkeit.

jenigen Diakonen, welche ihr Amt wohl versehen haben, eine einflußreiche Stellung in der Gemeinde gewinnen, gleich als ob der Apostel jene Anforderungen nicht deßhalb machte, weil sie zum καλῶς διακονεῖν erforderlich sind, sondern um des Einflusses willen, den eine gute Dienstführung nach sich zieht. Wollte aber der Apostel den Gedanken ausdrücken: er mache deßhalb so strenge Forderungen, weil nur einer, der gut gedient habe, kirchliches Ansehen und Einfluß auf die Gemeinde erlange, so sieht man leicht, wie dieser Gedanke erst durch das willkürlich eingeschobene „nur" entsteht, und selbst dann noch das καλῶς διακονήσαντες unverständlich bleibt: denn offenbar passender würde der Apostel das Präsens gebraucht haben, wie Mack und Matthies in ihrer Auslegung gethan haben, und nicht den Aorist, welcher das βαθμὸν ἑ. κ. π. als Endergebniß der Amtsführung erscheinen läßt. Kann demnach die Stelle weder von kirchlicher Beförderung, noch vom Fortschritt des Glaubens, noch endlich vom kirchlichen Ansehen überhaupt, das der Diakonos erlangt, verstanden werden, so bleibt nur die Auffassung noch übrig, welche in dem καλὸν βαθμόν das Ergebniß guter Dienstführung in Beziehung auf das eigene Heil des Diakonos erkennt; wobei dann die Einen, wie schon Theodoret, unter καλὸν βαθμόν eine hohe Stufe der Seligkeit, die Anderen eine gute Anwartschaft auf dieselbe verstehen; so nach Heinrichs' Vorgang de Wette. Es bezeichnet dann das καλ. βαθμ. περιπ. den für jeden, der wohl gedient hat, gewissen endlichen Gewinn; es kommt so der Aorist zu seinem Rechte; es stimmt hiermit aber auch der Zusatz καὶ πολλὴν παῤῥησίαν κτλ. Denn mit Recht hat schon de Wette bemerkt, daß παῤῥησία nicht Freimüthigkeit im Vortrage der christlichen Lehre, wie Heydenreich will, oder festes Auftreten für die Wahrheit und gegen den Irrthum, wie Mack und ähnlich auch Matthies wollen, bedeuten könne, da πίστις nicht objektiv weder von der Glaubenslehre, noch von Glaubenssachen, sondern nur subjektiv vom Grunde der παῤῥησία verstanden werden könne. Παῤῥησία sey allein richtig im Sinne von 1 Joh. 3, 21; Hebr. 4, 16: Zuversicht zu Gott, und somit sey bloß die Erklärung von βαθμὸς καλός richtig, welche oben zuletzt angeführt ist; und zwar zieht de Wette die letztere Modification derselben, wonach nicht von einer hohen Stufe von

Seligkeit, sondern von einer guten Anwartschaft auf dieselbe die Rede ist, vor; wofür er auch auf die Parallele 6, 19 verweist. Ich stimme hierin de Wette vollkommen bei. Παῤῥησία bezeichnet (vgl. Harleß zum Brief an die Eph. S. 303) „das Gefühl der Freiheit und Freudigkeit einer anderen, namentlich richtenden Person gegenüber.“ Solche Freudigkeit, welche der Glaube giebt, welcher aus der Gemeinschaft mit Christo resultirt, ist der gewisse endliche Gewinn desjenigen, der sein Diakonenamt wohl versehen hat. Wie unpassend würde dieser Zusatz seyn, wenn vorher schon der Apostel dem treuen Diakonos eine hohe Stufe der Seligkeit verheißen hätte, wie passend dagegen erscheint er, wenn καλὸς βαθμός den guten Stand vor Gott bezeichnet, so daß das καὶ πολλὴν κτλ. diesen unbestimmten Ausdruck nach seiner subjektiven Seite hin erläutert. Βαθμός nehmlich, zunächst Stufe, Tritt, Schwelle u. dgl., bezeichnet hier bildlich die Stufe der Geltung, die einer in Gottes Augen gewonnen hat. Die Verbindung des außer dem Bilde liegenden Verbums περιποιεῖσθαι mit βαθμός erklärt sich aus dem metaphorischen Gebrauch des Ausdrucks βαθμός. Das περιποιεῖσθαι kommt nur noch Apgsch. 20, 28, und zwar als Wort des Apostels vor; außerdem oftmals περιποίησις, außer Hebr. 10, 39 noch 1 Thess. 5, 9; 2 Thess. 2, 14; Eph. 1, 14, sonst im N. T. nur noch 1 Petr. 2, 9, so daß wir es als ein ächt paulinisches betrachten dürfen. Ueber das ἑαυτοῖς beim Medium vgl. Winer §. 39, 6. S. 298.

§. 4. Ermahnungen, welche dem Timotheus als Lehrer im Hinblick auf den künftigen Abfall gegeben werden.

(Kap. 3, 14 — 4, 16.)

Offenbar ist hier der Verfasser zu einem Abschlusse gelangt. Was er geschrieben hat soll dem Timotheus zur Richtschnur für sein Verhalten in der ihm zeitweise übertragenen Stellung eines Vertreters des Apostels dienen, für den Fall, daß der Apostel so bald nicht nach Ephesus kommen kann; es sind Anweisungen für den speciellen Auftrag, den Timotheus bei seinem Zurückbleiben übernommen hat; was er weiter ihm schreibt, werden demnach nicht wieder eben solche Anweisungen seyn. Es sind

vielmehr Anweisungen allgemeinerer Art, wie sie dem Timotheus überhaupt für den von ihm übernommenen Beruf eines *διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ* V. 6 gelten, wiewohl auch hierin, wie sich von selbst versteht, der Apostel die speciellen Verhältnisse des Timotheus im Auge behält. Es handelt sich darum, welchen Gebrauch er dermalen von dem ihm verliehenen *χάρισμα* V. 14 zu machen hat. Der Uebergang hierzu liegt in der Bezeichnung des *οἶκος θεοῦ* als *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* V. 15, und in der Erwähnung des *μυστήριον τῆς ἀληθείας* V. 16. An diese knüpft nehmlich sofort 4, 1 ff. der Apostel eine Hinweisung auf den in der Zukunft drohenden Abfall vom Glauben V. 1—5, zeigt dann dem Timotheus, welche Pflicht er Angesichts solcher Gefahr als ein treuer Diener Jesu Christi habe V. 6—11, und wie er dieser Pflicht namentlich in seinen dermaligen Verhältnissen nachzukommen habe V. 12—16. Denn es versteht sich ja wohl von selbst, daß Timotheus über dem ihm gewordenen speciellen Auftrag seinen allgemeinen Beruf als Evangelist nicht versäumen und die ihm verliehene Gabe nicht ungenützt liegen lassen soll. — Nicht also ohne Grund, bloß weil der Verfasser Lust bekommt, sein Lieblingsthema wieder vorzunehmen (de Wette), kommt er 4, 1 aufs neue auf die Häretiker zu sprechen; und nicht auf dieselben Häretiker, wie vorher, sondern andere sind es, als andere ausdrücklich bezeichnete; ihre Erwähnung aber bildet die Grundlage der weiteren an Timotheus gerichteten Ermahnungen.

Vers 14. „Nachdem sich der Verfasser dreizehn Verse hindurch gehalten, bricht nun auch der Unzusammenhang desto kräftiger hervor, und wir stoßen uns nun fast an jedem Worte," Schleiermacher S. 196. An den Worten *ταῦτά σοι γράφω* stoßen wir uns nicht; sie haben als Abschluß des Vorangehenden, wie wir gesehen, ihre gute Stelle. Aber auch an den folgenden: obwohl ich hoffe bälder zu dir zu kommen, — nehmen wir nicht Anstoß. Denn daß Schleiermacher meint, der Apostel habe zu der Zeit, als er den Brief schrieb, gar nicht den Vorsatz hegen können, nach Ephesus zu kommen, beruht auf der irrigen Voraussetzung, daß die Abfassung des Briefes in die Zeit Apgsch. 20, 1 falle, worüber die Einl. zu vergleichen ist. Ganz seltsam aber ist es, daß er behauptet, wenn der Apostel

den Vorsatz hatte, seyen die meisten der gegebenen Vorschriften unnöthig gewesen, da doch der Apostel selbst sagt: *ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῇς κτλ.* Das Partic. *ἐλπίζων* ist, wie der Zusammenhang lehrt, aufzulösen = obwohl ich hoffe; vgl. Winer §. 36, 3. S. 280. *Τάχιον* (andere Codd. *ἐν τάχει*, was aus inneren Gründen das Unwahrscheinlichere ist) ist eigentlicher Comparativ (vgl. ebenda); bälder — als es Voraussetzung ist bei den gegebenen Vorschriften, nicht wohl wegen *ταῦτα*: als mein Brief eintrifft, — hofft der Apostel zu ihm zu kommen. Ueber die geschichtlichen Umstände vgl. die Einl.

Vers 15. Der Apostel sieht aber auch als möglich voraus, daß er länger fern bleibt; daher *ἐὰν δὲ βραδύνω κτλ.*: im Falle ich aber zögere, damit du wissest, wie du im Hause Gottes wandeln sollest. Zu *οἶκος θεοῦ*, aus dem A. T. entnommen (s. Wahl), vgl. 1 Cor. 3, 9. 16; 2 Cor. 6, 16; Eph. 2, 22; Hebr. 10, 21. Zu *ἀναστρέφεσθαι* wandeln, hier = sich verhalten, 2 Cor. 1, 12; Eph. 2, 3; Hebr. 10, 33; 13, 18. Schleiermacher hat diesen ganzen Ausdruck eine ungenügende Bezeichnung für die gegebenen Vorschriften genannt; man vgl. dagegen Hebr. 13, 18 und bedenke, daß das allgemeine *ἀναστρέφεσθαι* durch die Verbindung mit *ἐν οἴκῳ θεοῦ* eine bestimmte Beziehung auf den erhält, welchem eine Aufsicht und Leitung in diesem Hause anvertraut ist (Hebr. 3, 2. 5); sowie auch der Zusatz *ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία κτλ.* zeigt, daß der Apostel bei *πῶς δεῖ — ἀναστρέφεσθαι* nicht an die Pflicht würdigen Wandels, wie jeder Christ sie hat, sondern an die Verpflichtungen denkt, die Timotheus in Folge des übernommenen Auftrages hat. So auch Olshausen: *ἀναστρ.* vom Wandel im Amte gebraucht*). Die Worte *ἥτις κτλ.* bilden ebensowohl den Schluß des Vorangehenden, indem sie dem Timotheus die Größe und Wichtigkeit seines Berufes als eines *θεράπων τοῦ οἴκου, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος*, vor Augen stellen, als den Uebergang zum Folgenden, wie er sich namentlich in den Worten *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* zu erkennen giebt. Daher auch *ἥτις* nicht schlechtweg für das einfache Relativum, sondern in

---

*) Nach Huther ist nicht *σέ* zu ergänzen, sondern *ἀναστρ.* ganz allgemein gebraucht.

begründender Beziehung zu dem Vorangehenden steht: als welche ist u. s. w. Den οἶκος θεοῦ bezeichnet der Apostel als ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος. Richtig ist was de Wette hier anmerkt, daß nehmlich die concrete Vorstellung der ephesinischen Gemeinde zu dem allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt erweitert wird. Die auf eine bestimmte Gemeinde hingerichtete Thätigkeit ist Dienst an dem Einen großen Hause Gottes, zu dem jede einzelne Gemeinde als Theil, jeder einzelne Christ als ein Baustein gehört. Ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, das alttestamentliche קְהַל יְהֹוָה, wird dieser οἶκος θεοῦ nach seiner innerlichen Herrlichkeit benannt. Ueber den Ausdruck ἐκκλησία vgl. Olshausen zu Matth. 16, 18; 1 Cor. 1, 2. Der Zusatz ζῶντος zu θεοῦ, zusammen das alttestamentliche אֵל חַי, wird uns erklärt durch Stellen wie Apgsch. 14, 15; 2 Cor. 6, 16; 1 Theß. 1, 9 u. a.; er bildet den Gegensatz zu den θεοὶ νεκροὶ, μάταιοι, den εἴδωλα. Ueber den Sinn des Genitivverhältnisses vgl. die schon angeführte Stelle 2 Cor. 6, 16: ὑμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐστὲ ζῶντος· καθὼς εἶπεν ὁ θεός· ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός κτλ. — Στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, fährt der Apostel fort. Diese Worte werden von den Einen (bis zum 16. Jahrhundert von Allen, und vielen Neueren, wie Mack, Matthies, de Wette) als Prädikat der ἐκκλησία gefaßt, von den Anderen (zuerst in den Baseler Ausgaben des N. T. 1540. 1545, dann Bengel, Mosheim, Heinrichs, Wegscheider, Heydenreich, Flatt) als Prädikat des μυστήριον τῆς εὐσεβείας*). Im letzteren Falle müßten dann die Worte als der Anfang des folgenden Abschnittes gefaßt werden, wie schon Bengel gethan hat, und auch Olshausen annimmt, und ständen dann ebenso abrupt, wie etwa 3, 1 πιστὸς ὁ λόγος im Verhältniß zum Vorangehenden. Die Einwendung, daß, wenn die Worte als Prädikat des folgenden μυστ. verstanden werden, nicht nur der logische, sondern auch syntaktische Zusammenhang fehle, hätte dann nichts mehr zu bedeuten. Auch die alte Kapitel-Eintheilung läßt mit V. 16

---

*) Vgl. Mack zu d. St., welcher diese Ansicht aus den Principien der Reformation ableitet, obgleich Luther, Calvin, Beza seiner Meinung sind, als käme der Protestantismus in Collision mit dieser Bezeichnung der ἐκκλησία; worüber unten.

den neuen Abschnitt beginnen (vgl. de Wette); und jedenfalls passender noch werden auch die Worte στῦλος κτλ. hinzugenommen, wenn überhaupt die Fassung dieser Worte als Prädikat des μυστ. angemessen erscheint. Schleiermacher meint nun zwar, es wäre sehr wunderlich, eine einzelne Wahrheit, wie doch das Folgende sey, die Stütze aller Wahrheit überhaupt zu nennen; wogegen de Wette mit gutem Grund behauptet, daß die Worte στῦλος κτλ. ein schickliches Prädikat zu μυστ. bilden; denn der historische Christus (V. 16) sey in der That die Grundlage der christlichen Wahrheit. Von einem Schutz derselben ist nicht die Rede (gegen Mack). Allein in dem Anderen dürfte Schleiermacher doch vollkommen Recht haben, daß sich grammatisch nicht wohl mit zwei Prädikaten, wie στῦλος und ἑδραίωμα, die dritte bloß adjektivische Bestimmung ὁμολογουμένως μέγα in eine Reihe stellen lasse, sondern jeder sagen würde: denn die Stütze aller Wahrheit ist dieses eingestanden größte Geheimniß u. s. w., wie ihm denn auch de Wette hierin ganz beistimmt und noch auf die syntaktische Schwierigkeit hinweist, daß auf das vielsagende Prädikat στῦλος κτλ. ein zweites schwächeres, das ὁμ. μέγα, folge. — Behalten wir demnach die alte Interpunction bei, so ist στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀλ. Prädikat des als ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος bezeichneten οἶκος*). — Das Wort στῦλος in demselben metaphorischen Sinne finden wir auch Gal. 2, 9 bei dem Apostel gebraucht; außerdem Apok. 3, 12. Richtig Wahl: omne id, cui ut primario et prae caeteris insigni innititur aliquid. So sind an der erstgenannten Stelle drei der Apostel στῦλοι genannt als diejenigen, auf denen der Bestand der judenchristlichen Gemeinde beruhte; hier wird die Kirche als στῦλος der Wahrheit bezeichnet, sofern der Bestand dieser, ihr geschichtliches Daseyn als christliche Wahrheit darauf beruht, daß es eine Kirche, die Trägerin und Bewahrerin des Wortes der Wahrheit, giebt. Ohne Kirche gäbe es keine christliche Wahrheit auf Erden; auf dem Daseyn jener beruht daher auch das Daseyn dieser auf Erden. In ihr nur ist Wahrheit, außer ihr Irrthum und Lüge; wer der Wahrheit zugethan ist, gehört eo ipso der Kirche an; wer jene verwirft, schließt sich eben damit von dieser aus; vgl.

*) So auch Huther.

Mack S. 281. Man hat sich an diesem Gedanken durch die fremdartige Erwägung irre machen lassen, daß Christus sonst von dem Apostel als der alleinige Grund der Wahrheit bezeichnet werde, vgl. 1 Cor. 3, 11 u. a.; nicht die Kirche stütze und trage die Wahrheit, sondern vielmehr werde sie von der Wahrheit getragen; und nicht die Wahrheit bedürfe der Kirche für ihren Bestand, sondern umgekehrt, die Kirche der Wahrheit für den ihrigen. Man verwechselt hierbei, wie Baumgarten (a. a. O. S. 246) treffend schon bemerkt hat, die Wahrheit, sofern sie in sich ist, mit der Wahrheit, sofern sie in der Welt anerkannt wird. In ersterer Hinsicht „bedarf sie keiner Stütze, sondern trägt sich selbst;" in letzterer bedarf sie allerdings der Kirche als ihrer Stütze, als ihrer Trägerin und Bewahrerin. Die Größe und Wichtigkeit seines Berufes soll dem Timotheus vor Augen gestellt werden in der Herrlichkeit des οἶκος, an dem er dient; und diese Herrlichkeit der Kirche wird nun im Gegensatz gegen die drohende Irrlehre, welchen der Apostel hier bereits im Auge hat, darein gesetzt, daß die Kirche auf Erden den Beruf hat, die in sich gewisse Wahrheit für die Welt zu bewahren, ihren Bestand auf Erden zu sichern. Aus dem Gegensatz ist die Wahl des Bildes zu erklären. Diesen Beruf hat die Kirche von Anfang an gehabt und geübt und wird ihn haben und üben, so gewiß sie die Kirche des lebendigen Gottes ist und die Verheißung hat, daß auch die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Sie hat und übt ihn aber nicht bloß, so fern und so weit, sondern weil und in Kraft dessen, daß sie selbst ruht auf dem ewigen Grunde (1 Cor. 3, 11), welcher ist Jesus Christus. Trägerin der Wahrheit für die Welt ist sie eben darum, weil sie selbst von der Wahrheit, der in sich ruhenden und gewissen, getragen wird; und Mack hat ganz Recht (S. 286), daß man nicht hinzuzudenken habe: wenn nehmlich und wie weit in ihr die Wahrheit vorhanden ist, wodurch die Rede des Apostels sich selber aufhebe und ausleere, und der Apostel, während er von der Kirche etwas auszusagen scheine, nichts sage. Eine ἐκκλησία, welche die Wahrheit nicht oder nur zum Theil hat, kennt der Apostel nicht. Nur legt der katholische Erklärer seine confessionelle Befangenheit sehr an den Tag, wenn er was der Apostel von der ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος sagt ohne Weiteres auf den historischen Begriff seiner Kirche über-

trägt und so in unserer Stelle ein neutestamentliches Zeugniß (vielleicht eine Weissagung?) für deren Unfehlbarkeit zu finden meint. Nicht historische Abstammung macht eine Kirche zur Kirche, sondern, wie Mack (S. 286. Anm. 1) selbst anerkennt, das allein, daß sie die Wahrheit zu ihrer Grundlage hat; und in eben dem Grade ist sie nicht Kirche im wahren Sinne, als der Grund der Wahrheit ihr fehlt; ein Maßstab, dem sich keine historische Gestaltung, die sich Kirche oder auch „die Kirche" nennt, entziehen kann. Ἑδραίωμα = feste Stütze, Grundlage, Grundveste, enthält eine Steigerung des στῦλος. Das Wort, nur hier gebraucht, ähnlich wie θεμέλιος 2 Tim. 2, 19, hat im neutestamentlichen Sprachgebrauch eine Analogie nur bei Paulus in dem ἑδραῖος, das sich drei Mal bei ihm findet. — Man hat dieser Auffassung die Inconcinnität des Ausdrucks vorgerückt, daß nehmlich der οἶκος θεοῦ selbst wieder als στῦλος und ἑδραίωμα bezeichnet werde; diese Inconcinnität mildert sich dadurch, daß der eigentliche Ausdruck ἐκκλησία der neuen Metapher vorangeht, und beide Metaphern eine verschiedene Beziehung haben. Auf 1 Cor. 3, 9 θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε hat Mack schon hingewiesen, wiewohl der Fall nicht ganz derselbe ist.

Vers 16. Καὶ ὁμολογουμένως μέγα κτλ. fährt der Apostel fort. „Und anerkanntermaßen groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit," das nun nach seinem Inhalte explicirt wird. Wir haben in der Charakteristik der Kirche als στῦλος καὶ ἑδρ. τῆς ἀλ. bereits den Uebergang zu dem folgenden Abschnitt erkannt: denn in der Rückbeziehung auf das Vorangehende lag zunächst keine Veranlassung, die Kirche nach dieser Seite hin zu bezeichnen, wie auch Schleiermacher angemerkt hat. Reiht nun der Apostel die Prädikate στῦλος u. s. w. gleich im Hinblick auf das, was er weiter zu sagen hat, dem Epilog zu dem Vorangehenden an, so werden wir auch nicht mit Schleiermacher über die Verbindung unseres Verses mit dem vorigen und folgenden rathlos seyn, sondern das καὶ ὁμολογουμένως μέγα κτλ. als die Beschreibung der ἀλήθεια betrachten, die als Schatz der Kirche zur Bewahrung anvertraut ist. Die Herrlichkeit des Hauses, dessen θεράπων er ist, sollte ja dem Timotheus vor Augen gestellt werden; was könnte also passender seyn, als daß die

ἀλήθεια, welche in der Kirche ihr geschichtliches Daseyn hat, sofort nach ihrer inneren Größe bezeichnet wird? „Stütze und Grundveste der Wahrheit ist die Kirche; und [das καί steht mit Nachdruck voran]*) anerkannt groß ist diese Wahrheit, deren Trägerin sie ist." Ὁμολογουμένως μέγα — sagt der Apostel, d. h. ohne Widerrede groß, anerkanntermaßen groß, so daß kein Zweifel darüber obwaltet, natürlich nur bei denen, für welche dieß μυστ. ein offenkundiges Geheimniß ist. Das Wort ὁμ. nur hier im N. T.; wohl aber bei Profanscribenten, Josephus u. A. Im Uebrigen vgl. über die Fassung des Gedankens weiter unten zu ὅς. Τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον benennt hier der Apostel jene Wahrheit, ein nur der Frömmigkeit zugängliches Geheimniß (vgl. zu V. 9), im Gegensatze zur Irrlehre, für welche es verschlossen ist, weil es ihr an der Frömmigkeit fehlt (4, 2). Doch bleibt das μυστήριον auch für die Gottseligkeit, wenn gleich φανερωθέν, doch ὑπερβάλλον τῆς γνώσεως; und hier namentlich scheint mir diese Bezeichnung gewählt in Rücksicht auf die wunderbare, Himmel und Erde umfassende Herrlichkeit dessen, der der wesentliche Inhalt des Mysteriums ist. Vgl. über diesen Sinn des μυστήριον Eph. 5, 32 (und Harleß zu d. St.), dann Eph. 3, 19 vgl. mit V. 18, wo uns der Weg zu immer tieferer Erfassung des Geheimnisses gelehrt wird. Dieß anerkannt große Geheimniß der Gottseligkeit stellt sofort der Apostel dar. Hier stoßen wir aber bei dem ersten Worte auf eine kritische Schwierigkeit**). Die Lesart schwankt zwischen ὅς, θεός, ὅ. Am wenigsten begünstigt ist ὅ, worüber Tischendorf bemerkt: ὅ (quod Latinos ad ὅς non θεός lectionem conformasse patet) D* vulg. it. pp. lat. pl. (i. e. omnes exc. Hier.). Auch nach inneren Gründen hat diese Lesart nichts für sich: denn daß Christus selbst μυστήριον τῆς εὐσεβείας genannt seyn sollte (Col. 1, 27 ist anders; vgl. Meyer), ist ebenso unwahr-

---

*) Huther: knüpft an und hebt zugleich den folgenden Prädikatsbegriff hervor.

**) Baumgarten: Vindiciae vocis θεός 1 Tim. 3, 16. Hal. Magd. 1754. Patriccii vind. voc. θεός 1 Tim. 3, 16. Argentor. 1777. Schulzii programma de myst. . . . ad 1 Tim. 3, 16. Hal. 1782. Michael Weber: Crisis loci Paul. 1 Tim. 3, 14—16. Lips. 1784 (bei Leo S. 32).

scheinlich, als daß er ohne diese Beziehung mit dem Neutrum ὅ bezeichnet seyn sollte. Ueber θεός bemerkt Tischendorf: θεός (i. e. $\overline{\Theta C}$ pro OC) D***IK al. fere omn. (= fast alle Minusk.) arab. polygl. slav. Did. Chr. Thdrt. Euthal. Maced. (der jedoch beschuldigt wird, ὅς in θεός verändert zu haben) Dam. Theoph. Oec. Praeterea lectioni θεός favere putantur Ign. (ad Eph. 19 θεοῦ [sed Syrus υἱοῦ pro θεοῦ, cf. Bunsen de epp. Ign. Hamb. 1847. p. 82] ἀνθρωπίνως φανερουμένου) Constitt. Hipp. Thaum. s. potius Apollin. ap. Phot. Ueber ὅς: A*C* (de utroque cf. excurs. meum ad 1 Tim. 3, 16. Prol. ad Cod. Ephr. p. 39 ss.) F G 17. 73. 181 item codd. Liberati. Vict. Tunun. Hincmari (affirmantium quippe Macedonium sub Anastasio imp. ὅς in θεός mutasse), item goth. syr. post. s. syr. post. in margine. cop. sah., item Cyr. Theod. Mopv. Epiph. (bis) Pseudo-Chrys., item Gelas. cyzic. s. Mac. hier. ap. Gelas. in actis conc. Nic. 2, 23; item Hier. Porro ὅς s. ὅ habent syr. ar. erp. aeth. armen. Praeterea ὅς lectioni favere videntur Barnab. Theodot. Just. (?) ad Diogn. Clem. ap. Oec. Orig. Orig. interpr. Greg. Nyss. Bas. Nestor. apud Arn. jun. Did. Das Gewicht der äußeren Zeugnisse neigt sich auf die Seite von ὅς, wofür sich Griesbach, Lachmann, Tischendorf, de Wette, Matthies und auch Olshausen entschieden haben, während θεός von Matthäi, Heydenreich, Leo, Mack u. A. in Schutz genommen wird. Man führt — von den äußeren Zeugnissen abgesehen — zu Gunsten der Lesart θεός an, daß sie die Schwierigkeiten der anderen Lesart vermeide und ganz in den Zusammenhang passe, der ein bestimmtes Subjekt verlange. Die Benennung Christi als θεός könne bei dem Apostel nicht auffallen. So zuletzt Leo Excurs. 1. S. 74 ff., Heydenreich zu d. St. und Mack. Zwar läßt sich eine ähnliche Stelle, in welcher der Apostel das menschwerdende Subjekt mit θεός bezeichnete, nicht nachweisen (vgl. zu Phil. 2, 5); indessen vgl. zu Tit. 2, 13. Was aber am meisten für diese Lesart sprechen soll, die Leichtigkeit ihrer Auffassung, scheint vielmehr dagegen zu sprechen. Denn wenn θεός ursprüngliche Lesart war, so ist die Entstehung der anderen schwierigen Lesarten ebenso unerklärlich, als im umgekehrten Falle, bei ὅς, die

Entstehung von θεός als Marginalglosse sehr erklärlich ist. Wie sollte man sich doch vorstellen, daß Einer für das bestimmte θεός ein ὅς gesetzt habe, das ohne eine deutliche Beziehung so ganz singulär hier gebraucht ist! Der Fall des Macedonius, der ὅς in θεός geändert haben soll, kann hierfür nichts beweisen, sondern beweist vielmehr das Gegentheil (gegen Mack), daß ὅς die ursprüngliche Lesart ist. Und beachtenswerth bleibt doch immer (vgl. Mack S. 295), daß in den arianischen und späteren Streitigkeiten unsere Stelle nicht benutzt worden ist, wenn θεός ursprüngliche Lesart war. Aber auch der Inhalt der Sätze ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ — will, wie schon Andere, zuletzt de Wette, bemerkt haben, nicht zum Subjekte θεός passen; denn wenn Heydenreich dagegen bemerkt, es müßten diese Sätze nicht auf den θεός an sich, sondern auf den θεὸς ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί bezogen werden, so löst er damit die Schwierigkeit nicht, sondern gesteht sie vielmehr zu, da eben nicht der im Fleisch geoffenbarte θεός Subjekt ist, sondern alle Sätze, den ersten nicht ausgenommen, die gleiche Beziehung zu θεός haben. Wir werden demnach wohl behaupten dürfen, daß, wenn die Lesart ὅς nur irgend eine verständige Auffassung gestattet, sie unbedingt den Vorzug verdient. So wie Matthies (vgl. de Wette) werden wir freilich ὅς nicht fassen dürfen, daß es bedeuten soll: ecce! est qui! Einer — der da ꝛc. Die Stellen, auf die er sich beruft, sind ganz anderer Art, indem sie nur das Demonstrativum auslassen Röm. 2, 23; 1 Cor. 7, 37; Joh. 1, 46; 3, 34; 1 Joh. 1, 3. Aber auch diesen Fall, die Auslassung des Demonstrativums, werden wir hier nicht anwendbar finden, weder in der Art, daß οὗτος vor ἐδικαιώθη hinzuzudenken, noch so, daß der Nachsatz ganz ausgelassen wäre; denn gegen das Erstere spricht, wie die Vertheidiger der Lesart θεός mit Recht geltend machen, daß der Text keine Andeutung für diese Auffassung enthalte, vielmehr zu erkennen gebe, daß alle die kleinen Sätze in gleichem Verhältnisse zu dem Subjekte stehen, und sich überhaupt kein Grund einsehen lasse, warum der Apostel das ἐφαν. ἐν σ. in den Vordersatz, das Uebrige in den Nachsatz gestellt habe, wozu noch kommt, daß die Worte ἐκηρύχθη — ἐν κόσμῳ gar nicht mehr in den Zusammenhang passen wollen, wenn mit

ἐδικαιώθη der Nachsatz beginnt (vgl. Mack S. 294 f.). Gegen die andere Annahme der gänzlichen Auslassung des Nachsatzes spricht der Umstand, daß gar nicht abzusehen ist, welchen Gedanken dieser Nachsatz enthalten haben sollte (vgl. ebendas.). So bleibt nur übrig, daß ὅς in Beziehung auf ein nicht genanntes Subjekt stehe, wofür auch de Wette sich entschieden hat. Die bloß relativische Bezeichnung des Subjekts durch das ὅς möchte sich dann am natürlichsten daraus erklären lassen, daß der Apostel sich fremder, nicht eigener Worte bedient, um das Geheimniß der Gottseligkeit darzustellen, Worte, wie er sie in einem Hymnus (oder einer Bekenntnißformel) vorfand, wobei er das Subjekt als bekannt voraussetzen konnte*). So auch Winer §. 66, I. 3. S. 660**). Vielleicht daß schon die Worte μέγα μυστήριον, mit denen der Apostel das ὅς ἐφανερώθη κτλ. einleitet, ebendaher entlehnt sind, und ὁμολογουμένως eine Beziehung darauf enthält, daß der Apostel Worte anführt, mit denen die Größe dieses Mysteriums in der Kirche bekannt oder gefeiert wird; nur muß man darum ὁμολογουμένως nicht gegen den sonstigen Sprachgebrauch mit Mack übersetzen: „laut des Preisgesanges.“ Schon Grotius, dann Paulus, Heydenreich, Mack, de Wette u. A. haben in dem 16. V. eine solche Entlehnung angenommen. Für das Vorhandenseyn von Hymnen verweist man auf Eph. 5, 19 (vgl. jedoch Harleß zu d. St.) und Col. 3, 16; dann auf den Bericht des Plinius l. X. ep. 97: quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, und die Angabe bei Eusebius (h. e. l. V. cap. 28): ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν Χριστὸν, ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. Was die Form anlangt, bemerkt Mack mit Recht, daß die kurzen, unverbundenen Sätze von gleicher Wortordnung und ziemlich gleicher Sylbenzahl und mit den antithetischen Gedanken so angemessen für religiöse Hymnen sind, daß wir all' diese Eigenschaften an einer Reihe späterer Preisgesänge der griechischen

---

*) Olshausen will ὅς dem Sinne nach auf μυστήριον bezogen wissen, mit Berufung auf Col. 1, 27, wo der Apostel Christum selbst μυστήριον nenne. Vgl. oben.

**) Und Huther.

und lateinischen Kirche wieder finden. Betrachten wir nehmlich die einzelnen Prädikate, durch welche die geheimnißvolle Herrlichkeit dessen dargestellt wird, den das große Mysterium zu seinem Inhalt hat, so ist offenbar, daß sie, wie schon Andere bemerkt haben, Parallelsätze bilden, von denen je zwei zusammen gehören, die einen in der Gegenüberstellung von Himmel und Erde sich bewegenden Gegensatz bilden, und zwar so, daß der Gegensatz bei jedem neuen Paar von Sätzen umgekehrt wird: Fleisch und Geist — Engel und Völker — Welt und himmlische Herrlichkeit. Dabei leuchtet auch auf den ersten Blick ein, daß Anfang und Ende, *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* und *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*, sich entsprechen.

Wenden wir uns nun nach diesen allgemeinen Bemerkungen zum Einzelnen, so hat das erste Glied *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* keine Schwierigkeit. Mit *ὅς* ist Jesus Christus gemeint, wie auch sonst der Apostel ihn als Subjekt von Prädikaten bezeichnet, die über seine irdische Existenz hinausreichen, vgl. zu Phil. 2, 5. 6. Der Sinn des ganzes Satzes ist derselbe wie Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*; 1 Joh. 4, 2: *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*; Phil. 2, 7: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρ. γενόμενος*. Er, der vorher Verborgene, ist offenbar geworden, so daß er geschaut, ja betastet werden konnte (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1 ff.). Dr. Baur will in dem Gebrauch des *φανεροῦσθαι*, *ἐπιφαίνεσθαι*, *ἐπιφάνεια* eine dem Gnosticismus verwandte Vorstellungsart erkennen. Vgl. dagegen über *ἐπιφαίν.* das zu Tit. 2, 11, über *ἐπιφάνεια* das zu Tit. 2, 13 Bemerkte. Was *φανεροῦσθαι* anlangt, so vgl. Röm. 3, 21; 16, 26; Col. 1, 26 (Hebr. 9, 8), wo überall der Ausdruck in Beziehung auf die Erscheinung des Heils in Christo gebraucht ist. In Beziehung auf die Person Christi selbst findet er sich bei dem Apostel Col. 3, 4, zwar nicht wie hier von dem ersten Kommen desselben, sondern von seiner Wiederkunft; aber nach diesen Prämissen kann es doch nur als reine Zufälligkeit erscheinen, wenn er nicht von dem ersten Kommen in der persönlichen Beziehung auf Christum vorkommt. Bei Johannes findet sich in demselben Briefe, in welchem er die gnostische Leugnung des Satzes, daß Jesus Christus im Fleisch erschienen sey, bestreitet, der Ausdruck wiederholt ganz so wie hier gebraucht (1 Joh. 3, 5. 8), und wie oft derselbe Aus-

druck von der Offenbarung der göttlichen Liebe in Christo, der δόξα, der ζωή! Wie wenig Grund hat demnach jene behauptete Verwandtschaft unserer Briefe mit einer gnostischen Vorstellung der Sache wegen unserer Stelle und 2 Tim. 1, 9; 4, 1. 8; Tit. 2, 11; 3, 4! Wenn Dr. Baur endlich zwischen der Stelle 1 Tim. 2, 5 und der unsrigen einen dogmatischen Widerspruch finden will, sofern dort Christus als bloßer Mensch bezeichnet werde, so erledigt sich dieser Einwurf durch die Gegenbemerkungen zu jener Stelle. Auch de Wette hat diese Behauptung eines Widerspruchs zurückgewiesen S. 86. — Ἐν σαρκί hat seinen Gegensatz in dem folgenden ἐν πνεύματι; es ist Bezeichnung der einen Seite seines Wesens, der sichtbaren menschlichen im Gegensatz zur göttlichen (vgl. Harleß S. 162 f.); die menschliche Natur in ihrer Schwäche hat er angenommen (Röm. 8, 3 πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας). Diesem Satze wird nun, um das große Geheimniß darzustellen, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι gegenübergestellt. Beachten wir den Gegensatz ἐν σαρκί und weiter, wie genau sich in den beiden folgenden Satzpaaren immer die beiden Glieder entsprechen, so wird jede Erklärung abzuweisen seyn, die ἐν πνεύματι = durch den Geist, vermöge des Geistes, oder ähnlich faßt und dann beliebig ausdeutet. Πνεῦμα kann hier, im Gegensatz zur σάρξ an ihm, nur das θεῖον in ihm, und ἐν nicht „durch," sondern wie vorher nur „in" bezeichnen. So auch Olshausen. Es ist die wunderbare Vereinigung des Gegensatzes menschlichen und göttlichen Lebens in seiner Person, durch welche das große Mysterium der Frömmigkeit dargestellt werden soll. In dem πνεῦμα, der anderen, seiner σάρξ entgegengesetzten Seite seines Lebens*), ἐδικαιώθη. Der Sinn des Ausdruckes ἐδικαιώθη kann offenbar nur der seyn, daß er, der erschienen ist im Fleische, zugleich erwiesen ist in seiner höheren Natur, der anderen Seite seines Wesens (vgl. die ähnliche Stelle Röm. 1, 3. 4). Warum ἐδικαιώθη? Die allgemeine Bedeutung des Ausdruckes ist: justus declaratus est. Wie paßt sie hier? Freilich nicht, wie sie gewöhnlich bei dem Apostel vorkommt, als Gegensatz zu Sündenschuld und

*) Huther: das in ihm wohnende, aber zugleich aus ihm herauswirkende geistige Lebensprincip.

Strafe Röm. 2, 13; 3, 26 u. a., wohl aber wie Röm. 3, 4; Matth. 11, 19; Luc. 7, 35, wo der Ausdruck von Gott oder der *σοφία* gebraucht wird im Gegensatz zur Verkennung. *Ἐδικαιώθη* braucht hier der Apostel im Gegensatz zu dem Zustand, den er mit *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* bezeichnet hat; im Gegensatz zu dieser Niedrigkeit, die ihn der Verkennung preisgab (vgl. Joh. 6, 41. 42; 7, 27), ward er gerechtfertigt *ἐν πνεύματι*. So schon Mack u. A. Worin bestand nun dieß *δικαιοῦσθαι ἐν πνεύματι*? Die richtige Antwort ist: in allem dem, worin seine höhere Abkunft sich kundthat: in der Offenbarung jener *δόξα*, von der Joh. 1, 14 gesagt ist: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς, πλήρη χάριτος καὶ ἀληθείας*, wie sie in Worten (Matth. 7, 29; Joh. 7, 46 u. a.), in Werken (Joh. 2, 11; 3, 2; 14, 11) und Erlebnissen, vor Allem der Auferstehung (Röm. 1, 4; Apgsch. 2, 36 u. a.) kund wurde. An die letztere allein oder bloß an die Wunder oder an die Taufe oder an die Erfüllung der Weissagungen zu denken, ist dem Context gegenüber Willkür. Die Auffassung, welche an die Wirksamkeit des Geistes nach seiner Ausgießung denkt (Joh. 16, 8—10), verstößt gegen die richtige Fassung des *ἐν*, des *πνεῦμα*, des gegensätzlichen Verhältnisses des ersten und zweiten Gliedes in unserem Satzpaar und des Gedankenfortschrittes in den beiden folgenden Hauptbestimmungen.

Von der wunderbaren Offenbarung dessen, der der Inhalt des großen Mysteriums ist, im Fleische und im Geiste schreitet die Darstellung fort zu der ebenso wunderbaren Kundwerdung desselben, in welcher ein ähnlicher Gegensatz sich darstellt: *ὤφθη ἀγγέλοις — ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν*: sichtbar wurde er Engeln — gepredigt unter Völkern (Col. 1, 27). Unter *ἄγγελοι* die Apostel (Heydenreich, Leo u. A.) oder die bösen Engel zu verstehen, und demnach entweder an die Erscheinungen nach der Auferstehung oder an die Höllenfahrt zu denken, ist beides gegen den Sprachgebrauch. Die erstere Ansicht verletzt auch den charakteristischen Gegensatz, der in allen Satzpaaren herrscht. Ebenso wenig wird man aus *ὤφθη ἀγγέλοις* das Umgekehrte machen und verstehen dürfen: ihm erschienen Engel (Matth. 4, 11; Luc. 22, 43). Mack giebt mit Berufung auf Hebr. 1, 6. 7. ff.; 2, 9 als Sinn an: Christus sey den Engeln als ihr Gebieter

erschienen, so daß der Apostel die Erhabenheit desselben über alle Geister einprägen wollte. Aber wo steht etwas von Herrschaft und Erhabenheit über die Engel? Wie wenig wir ein Recht haben, ὤφθη so zu bereichern, lehrt der Gegensatz ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν. Sichtbar wurde ist er den Einen — verkündigt den Anderen. Und wie wenig paßt jene Fassung in den Fortschritt des Gedankens vom ersten Satzpaar bis zum dritten (vgl. unten)! Wie gezwungen wird der Gedankenfortschritt (vgl. Mack S. 292 und Matthies dagegen S. 320)! Zudem besagen jene Stellen des Hebräerbriefes so wenig wie Eph. 4, 8; Col. 2, 15, daß Christus nach seiner Auffahrt den Engeln als ihr Herrscher sey dargestellt worden. Ὤφθη ἀγγ. kann nur die der Verkündigung unter den Völkern entsprechende Kundwerdung Christi bei den Engeln seyn. So schon Chrysostomus: ὤφθη ἀγγέλοις· ὥστε καὶ ἄγγελοι μεθ' ἡμῶν εἶδον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, πρότερον οὐχ ὁρῶντες, und Theodoret: σαρκωθέντα δὲ ἐθεάσαντο. Man vgl. Stellen wie Eph. 3, 8 u. 10; 1 Petr. 1, 12 *). Als Beleg dafür, in welcher Beziehung das Werk der Erlösung auch zu überirdischen Gewalten steht, mag man Eph. 1, 20—23; Col. 1, 15 ff.; 2, 10. 15 u. dgl. wohl anführen; den Gedanken unserer Stelle aber drücken sie nicht aus, sondern gehören eher zu dem dritten Satzpaare. Wenn Mack bemerkt, die Auffassung: die himmlischen Geister haben sein Werk auf Erden gesehen, sey willkürlich und habe den Zusammenhang gegen sich, in welchem die Worte sämmtlich im eigentlichen Sinne zu nehmen seyen: so trifft es uns nicht; nicht das Werk, sondern σαρκωθέντα αὐτόν sahen sie, und das so eigentlich, wie ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσι eigentlich zu nehmen ist. Das ὤφθη fand allerdings auf Erden schon Statt; aber die Darstellung legt darauf kein Gewicht; ihr ist es um den geheimnißvollen Gegensatz, wie er durch Fleisch — Geist, Engel — Völker, Welt — Herrlichkeit bezeichnet wird, zu thun; der Fortschritt aber liegt in dem ἐφανερώθη seiner Person zu dem ὤφθη und ἐκηρύχθη, und von da zum ἐπιστεύθη und ἀνελήφθη, ist also vielmehr ein sachlicher als chronologischer.

Nachdem er, der Inhalt des Mysteriums, selbst erschienen

---

*) Huther versteht den Ausdruck von der Himmelfahrt, wogegen der letzte Satz ἀνελήφθη ἐν δόξῃ streitet.

ist, wird er verkündigt, und in Folge der Verkündigung findet er Glauben — eine Stätte auf Erden, wozu dann die Stätte im Himmel den Gegensatz bildet. — Beachtenswerth ist noch das Fehlen des Artikels vor ἀγγέλοις (vgl. Winer §. 18, 1. Anm. S. 141 f.), also nicht „den Engeln," sondern „Engeln;" es ist hier bloß auf den Gegensatz von Engeln und Völkern abgesehen: denn in dem Gegensatz liegt eben das μέγα μυστήριον. „Verkündigt unter Völkern." Der Ausdruck ἔθνη ganz allgemein, wie Matth. 28, 19, nicht im Gegensatz zu dem jüdischen Volke. Was die Engel durch Anschauung inne werden, erfahren diese durch die Predigt. Eine neue Botschaft ist er den Einen wie den Anderen, und eben in dieser Vereinigung von Himmel und Erde um seine Person, in dieser wunderbaren Einheit der größten Gegensätze, liegt das Mysterium.

An das letzte Glied ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσι schließt sich natürlich nun das erste Glied des dritten Gegensatzes: ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ — als Folge des ἐκηρύχθη — er ward geglaubt (vgl. Winer §. 40, 1. S. 301. 2 Theff. 1, 10; 1 Joh. 4, 16) ἐν κόσμῳ, wobei, nach dem Gegensatz der δόξα, an die ungöttliche Welt, die Welt, die im Argen liegt, zu denken seyn wird (1 Joh. 2, 15 ff.). So hat er Aufnahme in der Welt, gleichsam eine Stätte in derselben gefunden. Gegenübergestellt wird nun dieser Aufnahme in der Welt das ἀνελήφθη ἐν δόξῃ: er ward aufgenommen in die Herrlichkeit (über ἐν mit Verbis der Bewegung vgl. Winer §. 54, 4. S. 490), in der er nun zur Rechten Gottes thront. Nach de Wette ist von der geschichtlichen Himmelfahrt bei Lukas und Markus nicht die Rede, sondern von einem himmlischen Vorgange. Welcher dieß sey, und warum es nicht die Himmelfahrt seyn könne, hat er nicht gesagt. Freilich konnte de Wette, der ὤφθη ἀγγέλοις bereits auf eine übersinnliche Scene, das Widerspiel der Höllenfahrt, bezogen hat, nicht wohl ἀνελ. ἐν δ. von der Himmelfahrt verstehen, sondern nur von einem neuen himmlischen Vorgange. Aber diese Nöthigung, die klaren Worte ἀνελ. ἐν δ. nicht von der Himmelfahrt zu fassen, ist selbst ein Beweis von der unrichtigen Auffassung des ὤφθη ἀγγ. *) Bei unserer Ansicht sind wir nicht genöthigt,

*) Gilt auch gegen Huther.

über den geschichtlichen Vorgang der Himmelfahrt, der nicht treffender bezeichnet seyn könnte (vgl. Marc. 16, 19: ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν κτλ.; Apgsch. 1, 11: ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν; Luc. 24, 51), hinauszugehen. Und welch' ein ἀναληφθῆναι ἐν δόξῃ wäre denn nach diesem noch denkbar? — Wir erhalten bei unserer Auffassung den passenden Gegensatz seiner Verherrlichung in der Welt wie im Himmel; dort wie hier hat er eine Stätte als König eines Reichs, das Himmel und Erde umfaßt. Wie klar sind so die Gegensätze in jedem der drei Satzpaare, durch welche das große Geheimniß der Gottseligkeit dargestellt wird! Wie einfach und einleuchtend ist so der Gedankenfortschritt vom ἐφανερώθη bis zu dem ἀνελήφθη! Wie unklar wird dagegen Alles, wenn man mit de Wette bei ὤφθη ἀγγ. eine himmlische Scene und bei ἀνελήφθη ἐν δ. wieder einen himmlischen Vorgang fingirt! Dr. Baur hat auf den logischen Zusammenhang der Sätze, wie sie auf einander folgen, verzichtet; dagegen gnostische Anklänge in dem ἐδικαιώθη ἐν πν. und dem ὤφθη ἀγγέλοις gefunden; wobei dann jener Verzicht auf logischen Zusammenhang ebenso natürlich, als gegen seine Auffassung beweisend ist. Indessen hat Dr. Baur doch versucht, Klarheit in den Zusammenhang dadurch zu bringen, daß er annimmt, daß von den sechs Sätzen immer zwei in der Weise einen Gegensatz bilden, daß der eine mehr gnostisch, der andere mehr antignostisch lautet. Welch seltsames Bild wir damit von unserem Verfasser gewinnen, der, um den Gnosticismus zu bekämpfen, Briefe fälscht, weil jedes andere Mittel der Bekämpfung ihm unzureichend erscheint, und dann „durch jeden dieser Sätze soviel möglich dem orthodoxen und dem gnostischen Interesse genügen" will, darüber vgl. die allg. Einleitung. Uebrigens ist so nur die paarweise Gegenüberstellung der Sätze, nicht der logische Fortschritt der sechs Sätze erklärt; endlich aber sind wir durch nichts genöthigt, über den paulinischen Ideenkreis hinauszugehen und gnostische Anklänge zu Hülfe zu nehmen, wie die Auslegung zeigt. Noch wirft Schleiermacher ein: „daß eine Aufzählung wie diese auch historisch gestellt seyn will." Allein eine bloße Aufzählung haben wir eben nicht, sondern die Darstellung des μέγα μυστήριον des Glaubens. Und was sollte denn dagegen einzuwenden seyn, daß diese sich in dem besprochenen

Gegensatz von der Offenbarung des Erlösers zur Kundwerdung desselben — von da zur Verherrlichung desselben fortbewegt? Wir haben noch einen Einwurf Schleiermacher's zu berücksichtigen. „Wenn Paulus V. 16 als Einleitung zu dem Folgenden geschrieben hätte, um die Hauptlehre aufzustellen, von welcher die Verführer abweichen würden: so müßte doch die weitere Beschreibung damit übereinstimmen; das Folgende aber enthält nichts auch nur irgend gegen den Inhalt von V. 16 Angehendes." Schon diese Fassung des Einwurfs enthält eine falsche Voraussetzung. Nicht bloß die Hauptlehre, von welcher die Verführer abweichen würden, will der Apostel V. 16 darstellen, sondern vielmehr das große Geheimniß aller Frömmigkeit, dessen Trägerin die Kirche ist. Dieser großen These, so zu sagen — obwohl sie nicht eigentlich als These des Folgenden, sondern als Ausführung des στῦλος κτλ. auftritt — stellt der Verfasser dann die ebenso allgemeine Antithese 4, 1 gegenüber: τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι .... ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως; denn dieser Satz ist doch offenbar die Hauptsache, und alles Weitere nur Nebenbestimmung; vgl. de Wette S. 88, der zugesteht, daß die Irrlehrer nur nebenbei erwähnt werden. Ich halte daher auch für überflüssig, ja kleinlich, gegenüber der großartigen Darstellung des Mysteriums, in den einzelnen Sätzen derselben die Beziehung auf künftige Irrlehren nachzuweisen. Hätte sich der Apostel durch die Antithese im Einzelnen bestimmen lassen, so würde eine bestimmtere Beziehung zu 4, 2 ff. vor Allem hervortreten. Aber es ist ihm vielmehr um die thetische Darstellung der Wahrheit zu thun, welche Bekenntniß der Kirche ist, wozu dann der künftige Abfall vom Glauben (4, 1) die Antithese bildet; von selbst aber schließt diese thetische Darstellung nach allen Seiten hin die Antithese gegen den Irrthum in sich.

Kap. 4, 1. Dieser Darstellung des großen Geheimnisses der Frömmigkeit stellt sofort der Apostel die Weissagung über den drohenden Abfall vom Glauben gegenüber (δέ). „Der Geist aber sagt ausdrücklich, daß in späteren Zeiten Manche vom Glauben abfallen werden." Der Ausdruck ῥητῶς (nur hier = mit deutlichen Worten, bestimmt), wie die ganze Fassung, lehrt uns, daß der Apostel sich auf vorliegende Weissagungen des Geistes beruft. Es ist die allgemeine Weissagung von künf-

tigem Abfall, wie der Herr selbst sie Matth. 24, 11 ff. 24 ausgesprochen hat, und wie wir sie bei dem Apostel 2 Theß. 2, 3 ff. im Hinblick auf die Weissagung des A. T. (Dan. 7, 25; 8, 23 ff.; 11, 30 ff.; vgl. Hofmann a. a. O. II. S. 291 ff.) finden, welche der Verfasser im Auge hat. Vgl. auch 1 Joh. 2, 18; 2 Petr. 3, 3; Jud. 18. Dagegen wollen Andere (so auch Olshausen), mit Berufung auf Stellen, wie Apgsch. 11, 28; 13, 2; 20, 23; 21, 11, hier eine Weissagung erkennen, welche durch Propheten der damaligen Zeit gegeben war. Allein die Weissagung war ihrem allgemeinen Inhalt nach längst gegeben; die specielle Fassung aber, welche sie an u. St. hat, rührt offenbar von dem Apostel her, dessen vom Geiste erleuchteter Blick in der Gegenwart die Anfänge der künftig zur vollen Erscheinung kommenden Verführung erkennt. So ist offenbar, daß der Ausdruck *ἐν ὑστέροις καιροῖς* von dem Verfasser von dem Standpunkt seiner Gegenwart aus gewählt ist; und auch im Folgenden werden wir erkennen, daß wir nicht den Wortlaut einer fremden Weissagung, sondern die von dem Apostel herrührende Fassung derselben vor uns haben. *Καιρός* ist hier wohl ebenso an seiner Stelle, wie 2 Cor. 6, 2; 1 Theß. 2, 17; 1 Cor. 7, 5, wie Planck gegen Schleiermacher bemerkt. Der Satz *ἀποστήσονταί τινες κτλ.*, mit welchem der allgemeine Inhalt jener Weissagung angegeben wird, bildet die eigentliche Antithese zu dem Vorangehenden 3, 15. 16; nicht also die Irrlehre selbst, sondern der Abfall vom Glauben der Kirche, wie er 3, 16 dargestellt ist, in Folge von Irrlehren, wird gegenübergestellt; vgl. oben. Zu *ἀφίστασθαι* vgl. Hebr. 3, 12. Wie es zu solchem Abfall kommen werde, bezeichnet nun der Apostel selbst näher, und zwar mit deutlicher Beziehung auf Erscheinungen der Gegenwart, welche die Art des künftigen Abfalls zum Voraus erkennen lassen. *Προςέχοντες* — sagt er — *πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*. *Προςέχειν* wie 1, 4; Tit. 1, 14. Nicht bloß ein krankendes Christenthum, wie wir es bisher gefunden haben, sondern der gänzliche Abfall vom Glauben wird die Folge dieses *προςέχειν* seyn. Demgemäß sind auch die Ausdrücke *πνεύματα πλάνα* — *διδασκαλίαι δαιμονίων* viel stärkere Bezeichnungen, als sie da vorkommen, wo der Apostel von den Erscheinungen der Gegenwart redet. Zu *πνεύματα* hat de Wette be-

reits richtig bemerkt, daß darunter weder geradezu die Lehrer, von denen erst V. 2 die Rede sey, noch deren Lehren zu verstehen seyen; sondern es sind die Manifestationen des *πνεῦμα τῆς πλάνης* im Gegensatz zu dem *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* 1 Joh. 4, 6 u. 4, 2 ff.; 1 Cor. 12, 10; 14, 12. 32. *Πλάνος* irreführend, wie 2 Cor. 6, 8. Dann wird aber auch *διδασκαλίαις δαιμονίων* nicht Lehren über Dämonen, sondern von Dämonen herrührende bezeichnen; zudem stände die erstere Auffassung mit dem Uebrigen in keinem Zusammenhang; vgl. auch Winer §. 30, 1. S. 213; hinsichtlich des Ausdrucks vgl. 2 Cor. 11, 15: *οἱ διάκονοι τοῦ σατανᾶ**). Die folgenden Worte *ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων* lassen sich nicht mit *διδασκαλίαις* verbinden, da in diesem Falle die Worte eine nähere Bestimmung zu *δαιμονίων* bilden würden, was darum nicht angeht, weil unter dem Ausdruck nicht Menschen verstanden werden können, oder *διδασκαλίαις* wiederholt seyn müßte, wie de Wette bemerkt. So werden wir sie also mit dem nächststehenden *προσέχοντες* zu verbinden haben, als Bezeichnung der Ursache jenes *προσέχειν* und als Beschreibung der Verführer, nicht als Charakteristik der Abfallenden, für welche weder der Ausdruck *ὑπόκρισις* noch *ψευδολόγων* paßt; sowie auch *κεκαυτ. τὴν ἰδίαν συνείδ.* an die ähnlichen Bezeichnungen der Verführer Tit. 1, 15; 1 Tim. 1, 6; 6, 5 u. a. erinnert. Was zum Abfall verlockt, ist der täuschende Schein von Heiligkeit, der jedoch in grellem Contrast mit dem inneren Wesen dieser Verführer steht; daher der Ausdruck *ὑπόκρισις* = Heuchelei. *Ψευδολόγοι* Bezeichnung eigentlicher Irrlehrer, somit eine Steigerung des Begriffs *ματαιολόγοι* Tit. 1, 10; 1 Tim. 1, 6. *Κεκαυτηριασμένων τὴν ἰδ. συν.* = solcher, die am eigenen Gewissen gebrandmarkt sind; gut Wahl: qui sauciam scelerum conscientia habent mentem. Der Ausdruck, der von der Brandmarkung der Verbrecher entlehnt ist, darf nicht mit Theodoret von der Fühllosigkeit der Gewissen gedeutet werden, die nur als Accidens des *κεκαυτ.* betrachtet werden kann; sondern deutet zunächst auf die bleibende, den Betreffen-

---

*) Olshausen bemerkt: der Mensch steht nie isolirt; leitet ihn nicht der göttliche Geist, so der böse; daher hier die Irrlehren als Inspirationen des bösen Geistes.

den selbst fühlbare Entstellung und Entwürdigung ihres Inneren in Folge von Sünden hin, die sie wider besseres Wissen und Gewissen begangen haben. Das ἰδίαν steht nicht, wie de Wette meint, ohne Nachdruck, sondern weist hin auf den Contrast ihres eigenen Inneren mit ihrem Vornehmen, Andere zur wahren Heiligkeit führen zu wollen. Die mit diesen Worten κεκ. — συν. gegebene Charakteristik erklärt den Ausdruck ἐν ὑποκρίσει; denn wie Calvin schon bemerkt, malae conscientiae . . . semper ad hypocrisin . . . confugiunt. Zugleich bietet sie uns den Schlüssel für das Verständniß der Verirrung, wie sie V. 3 bezeichnet wird. Sie läßt den falschen Spiritualismus dieser Lügenlehrer als die Kehrseite ihrer bis dahin an die Sinnlichkeit hingegebenen Denk- und Handlungsweise erkennen. Die eigene Unreinheit spiegelt sich ihnen in der Welt außer ihnen; und daher ihre Ascese. Vgl. zum Ganzen Tit. 1, 15. Der Apostel hebt nun einzelne Züge hervor, an denen diese zu erwartenden Irrlehrer kenntlich seyn werden, und zwar praktische, nicht bloß weil diese am meisten ins Auge fallen, sondern weil sich an ihnen der grelle Widerspruch, in welchem diese Züge zu der eigenen innerlichen Beschaffenheit jener heuchlerischen Verführer stehen, am meisten zeigt. Was hier der Apostel zur Charakteristik dieser Verführer, nicht als Aufzählung ihrer Irrlehren, beibringt, schließt sich genau an die Erscheinungen der Gegenwart an und stellt sich als Steigerung dieser dar. Wir werden also die Analogien zunächst nicht außerhalb, sondern innerhalb der Erscheinungen zu suchen haben, die uns die Pastoralbriefe selbst als bereits gegenwärtige vorführen. Κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων sagt er. (Ueber die Verbindung des ἀπέχ. mit κωλυόντων vgl. Winer §. 66, III. f. S. 678. Aus κωλυόντων, eigentlich = κελευόντων μή muß für letzteren Infinitiv. κελευόντων herausgenommen werden.) Wir haben als Charakteristikum der in unseren Briefen bekämpften Verirrung erkannt, daß ein sittlich unfruchtbares, vermeintlich höheres Wissen verbunden wurde mit Satzungen, die zu einer angeblich höheren Vollkommenheit führen sollten. Am deutlichsten ist uns diese verkehrt ascetische Richtung Tit. 1, 14. 15 entgegengetreten, an welcher Stelle der Apostel, ähnlich wie hier, den Verführern den Satz entgegenstellt: πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς.

Nach der Verwandtschaft, die zwischen den Verkehrtheiten, wie sie im Briefe an Titus, und wie sie in unserem Briefe bezeichnet werden, sonst herrscht (vgl. die allg. Einl.), kann kaum ein Zweifel seyn, daß, was von jenen gilt auch auf die in unserem Briefe als gegenwärtig bezeichneten Verkehrtheiten anwendbar ist. Außerdem weist uns auch V. 6 u. 8 unseres Kapitels auf eine in der Gegenwart vorhandene ascetische Richtung hin (vgl. Baur a. a. O. S. 25); und in Stellen wie 1, 6 ff. (vgl. die Auslegung); 2 Tim. 2, 18 läßt sich die Wurzel einer solchen Ascese als falsche Geistigkeit deutlich erkennen. So kann es uns also nicht befremden, wenn der Apostel, in der Gegenwart die Gestaltung der Zukunft voraus erkennend, namentlich das ἀπέχεσθαι βρωμάτων als ein Kennzeichen der künftigen Verführung darstellt. War doch — wenn man anders die sonstigen Angaben der Briefe gelten läßt — diese specielle Verirrung deutlich genug bereits zum Vorschein gekommen; ja man könnte sich eher wundern, warum der Apostel diese Verirrung in die Zukunft verlegt, wenn man nicht beachtet, daß im Grunde darauf nichts ankommt, ob die in Rede stehende Irrlehre erst künftig vollends hervortritt, da der Apostel selbst nur die Frucht derselben, den Abfall, als künftig bezeichnet. Für das κωλυόντων γαμεῖν können wir allerdings kein specielles Analogon in den Briefen nachweisen; aber so viel wird man doch gleich zugestehen müssen, daß dieser Irrthum vollkommen in derselben Richtung einer die innere Unreinheit in die äußere Welt verlegenden Ansicht liegt. Zu dieser Spitze des Irrthums war die ascetische Verirrung der Gegenwart nach den vorliegenden Spuren noch nicht gediehen; aber beweist nicht eben das spätere Zusammenseyn dieser beiden Verirrungen, welche der Apostel hier benennt, wie wir es bei Marcion, den Enkratiten, den Manichäern finden, ihren innerlichen Zusammenhang, und rechtfertigt dieß nicht vollkommen des Apostels Voraussage? Diese Verbindung von beiderlei Irrthum bei Marcion und seinen Gesinnungsgenossen ruht freilich auf ihrer gnostisch-dualistischen Weltanschauung; aber müßten wir etwa diese als bereits vorhanden voraussetzen, um diese Vorhersage des Verfassers zu begreifen? In seiner Polemik V. 3 ff. verräth er wenigstens, wie wir sehen werden, nichts davon, daß er jene praktischen Verirrungen aus dieser gnostisch-dualistischen An-

ficht ableite; hatte ja doch die Scheidung von rein und unrein einen naheliegenden Anknüpfungspunkt in den alttestamentlichen Speisegesetzen. Und wenn wir auf die Natur der Sache selbst zurückgehen, werden wir wohl behaupten dürfen, daß jenem falschen Spiritualismus, der in die Enthaltung von äußerlichen Dingen die ethische Vollendung setzte, nichts näher lag, als auch die Ehe unter diese Dinge zu rechnen, auch ohne von jener gnostisch-dualistischen Weltanschauung und ihrem Widerwillen gegen die Schöpfung geleitet zu seyn. Wo natürlicher kommt der Mißverstand des christlichen Gegensatzes von Fleisch und Geist zum Vorschein, als in der Auffassung der Ehe? Und welch einen scheinbaren Anknüpfungspunkt hat die Verwerfung derselben in den Worten des Herrn selbst (Matth. 19, 10 ff.) und solchen Aeußerungen des Apostels, wie wir sie 1 Cor. 7 wiederholt lesen? Man denke etwa nur an einen Origenes!

Und lagen denn Erscheinungen der Art, wie sie unsere Stelle andeutet, von unseren Briefen auch abgesehen, so sehr außer dem Gesichtskreise des Apostels, daß uns seine Worte für seine Zeit unbegreiflich seyn müssen, und wir uns zu der Annahme eines Zeitgenossen des Marcion als Verfassers genöthigt sehen? Die gewöhnlichen judaistischen Gegner des Apostels haben wir allerdings nicht vor uns; aber auch die Irrlehrer des Colosserbriefes mit ihrer φιλοσοφία und ihrer Ascese sind nicht die gewöhnlichen Judaisten, wenn gleich diesen näher stehend als die unsrigen; sie bieten uns für die ascetische Richtung in unseren Briefen eine treffende Parallele (vgl. namentlich Col. 2, 16 ff. und dazu Steiger). Und haben wir nicht auch an den Essenern und Therapeuten, wie an den Ebioniten naheliegende Beispiele einer an das A. T. sich anschließenden, aber über dessen Speiseverbote weit hinausgehenden Ascese, gerade so wie wir es in Ansehung der in unseren Briefen bekämpften Richtung bereits früher gefunden haben? Ja was könnte Dr. Baur dagegen einwenden, wenn an den an u. St. bezeichneten Irrlehrern sogar eine gnostisch-dualistische Weltanschauung sich nachweisen ließe, da er eine solche hinsichtlich der römischen Judenchristen (Röm. 14) offen zugesteht? Was den anderen Zug, das κωλύειν γαμεῖν anlangt, so kann man, um überhaupt darzuthun (denn bestimmt tritt derselbe in der Gegenwart nach den

Pastoralbriefen noch nicht hervor), daß der Irrthum hierin der apostolischen Zeit nicht so fern lag, füglich an das 7. Kap. des 1. Corintherbriefes erinnern, wo namentlich der Anfang, dann V. 28 u. 36 deutlich zeigen, daß der Apostel spiritualistische Zweifel gegen die Ehe bekämpfe. Näher aber liegt es für unseren Fall, wo diese Verirrung im Zusammenhang mit jüdischen Verkehrtheiten auftritt, gleichfalls auf die Essener und Therapeuten hinzuweisen, deren Geringschätzung der Ehe uns Philo II. 633. Jos. Antt. 18, 1. 5; Bell. Jud. 2, 8. 2 berichten. Weitere gelehrte Nachweisungen, sowohl hinsichtlich des ἀπέχ. βρ. als des κωλ. γαμ. hat Böttger a. a. O. S. 146 ff. gegeben.

Der falschen Ascese, wie der Apostel sie nach den Anzeichen der Gegenwart kommen sieht, stellt er nun zur Widerlegung entgegen: ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν κτλ. Zu beachten ist hier die enge Anschließung des Satzes, der offenbar von dem Apostel herrührt, an das Vorhergehende. Sowie die Charakteristik der Irrlehrer V. 2 sich ganz an die sonst in den Briefen vorkommenden Bezeichnungen der gegenwärtigen Verführer anlehnt und als Steigerung dieser erweist, so läßt namentlich auch diese Art der Verbindung erkennen, daß der Apostel nicht eine fremde Weissagung nach ihrem Wortlaute anführen wollte, sondern die Charakteristik der künftigen Irrlehrer auf Grund jener allgemeinen Weissagung (vgl. zu V. 1) selbst entworfen habe. Was der Apostel hier entgegenhält ist nicht eine Hinweisung auf den untergeordneten Standpunkt des Judenthums, auch nicht die Widerlegung einer gnostisch-dualistischen Weltanschauung, wie solche von einem antignostischen Verfasser des zweiten Jahrhunderts zu erwarten gewesen wäre (vgl. die allg. Einl. §. 3), sondern ist eine Hinweisung auf den Zweck der Schöpfung, der nur durch einen dankbaren Genuß der von Gott geschaffenen Speisen erreicht werde. „Welche Gott geschaffen hat zum Genusse mit Danksagung für die Gläubigen und solche, welche die Wahrheit erkannt haben." Den Zweck des Daseyns der βρώματα setzt also der Apostel in den Genuß derselben; dieser Genuß aber wird bedingt durch die Danksagung μετὰ εὐχ., wenn es anders der rechte Genuß seyn soll. Die μετάλ. μετὰ εὐχ. bildet zusammen den Gegensatz zu jenem irrthümlichen ἀπέχεσθαι,

Dieser rechte Genuß, durch den die Absicht des Schöpfers erreicht wird, kann nur stattfinden bei den Gläubigen und (exegetisch) denen, welche die Wahrheit erkannt haben; welche Worte einen Gegensatz nach einer doppelten Seite hin in sich schließen, nehmlich den Gegensatz gegen den untergeordneten Standpunkt des Judenthums, das zur vollen Erkenntniß der Wahrheit noch nicht durchgedrungen ist (Apgsch. 10, 10 ff.), woran aber nach dem Context hier nicht zu denken ist; andererseits — woran hier gedacht werden muß — den Gegensatz zu jenem sublimirten Standpunkt der Irrlehrer, welche in die Enthaltung von Speisen den Vorzug ihrer *γνῶσις* und ihrer höheren sittlichen Vollendung setzen. Daß der Apostel nicht läugnen will, daß die Speisen für alle Menschen geschaffen seyen, versteht sich von selbst; hier aber zeigt er nur, bei welchen der Zweck der Schöpfung wahrhaft erreicht werde. Zu *μετάληψις* (nur hier) vgl. den Gebrauch von *μεταλαμβάνειν* Apgsch. 2, 46; 27, 33; zu *ἐπεγν.* das Phil. 1, 9 über *ἐπίγνωσις* Gesagte. *Τοῖς πιστοῖς* ist einfach Dativ der Bestimmung.

Vers 4. Das *εἰς μεταλ. μετὰ εὐχ.* wird nun V. 4 u. 5 begründet. Es ist aber nicht die natürliche Reinheit der *βρώματα* als von Gott geschaffener, was der Apostel hier hervorhebt; er macht ja vielmehr das *καλόν* abhängig von dem *μετὰ εὐχ. λαμβ.* Was er behauptet zur Bestätigung des Vorigen, ist die völlig gleiche Angemessenheit und Zulässigkeit alles Geschaffenen in Ansehung des Genusses unter der Bedingung des Danksagens bei dem Genusse; denn (V. 5) es wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet. Hinsichtlich des alttestamentlichen Standpunkts ist hiermit freilich dieselbe Erkenntniß ausgesprochen, die dem Apostel Petrus durch das Gesicht Apgsch. 10, 11—16 erschlossen wurde; aber sie ist hier nicht in den bestimmten Gegensatz zum A. T. gestellt. Auch bedarf es keines Beweises — denn es ist allgemein zugestanden —, daß der Apostel anders gegen diesen Judaismus polemisiren würde; ganz abgesehen von dem V. 3 mit dem *ἀπεχ.* in Verbindung gesetzten *κωλ. γαμεῖν*, das nicht an den gewöhnlichen pharisäischen Judaismus zu denken gestattet. Wie wenig aber V. 4 u. 5 zur Widerlegung des gnostischen Widerwillens gegen die Schöpfung sich eignen, ist schon angedeutet worden. Wie hätte da nichts weiter gesagt

werden sollen, als: nicht durch Enthaltung, sondern durch dankbaren Genuß der Speisen werde die Absicht Gottes, des Schöpfers, erreicht, da ja eben das den Controverspunkt hätte bilden müssen, ob Gott der Schöpfer sey. Wenn doch wenigstens nur wie 1 Cor. 10, 25 gesagt wäre: *τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα*! Das würde viel mehr antignostisch klingen, als unser *πᾶν κτίσμα καλόν* mit seiner nachfolgenden Bedingung *μετὰ εὐχ. λαμβ.* und dem *ἁγιάζεται κτλ.* Worin sollen denn diese Aeußerungen antignostischer seyn, als das *οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ κτλ.* Röm. 14, 14, oder *πάντα μὲν καθαρά* V. 20 ebendas.? Und wie sollte im Gegensatz zu dem gnostischen Dualismus das *καλόν* von dem *εὐχαριστεῖν* abhängig gemacht seyn? Uebrigens eignen sich Dr. Baur's kritische Nachweisungen aus der Zeit der Gnosis S. 24 ff. trefflich dazu, die spätere Gestaltung dieser Verirrungen erkennen zu lassen. — Seine Behauptung also, daß die Speisen dienen sollen *εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχ.*, hat der Apostel noch zu rechtfertigen. Er thut das in unserem Verse, indem er der willkürlichen Scheidung der Irrlehrer zwischen den Speisen den Satz entgegenstellt, daß alles Geschaffene gut und nichts verwerflich sey, wenn es mit Danksagung hingenommen wird. Nicht *καθαρόν* wie Röm. 14, 20 oder *κοινόν* wie 14, 14 gebraucht er: denn er redet im Gegensatz zu dem Urtheile der Irrlehrer, welche in Ansehung des Genusses das Gegentheil: *οὐ καλόν* — *ἀπόβλητον* behaupten. Seine eigene Behauptung aber restringirt er durch den Bedingungssatz *μετὰ εὐχ. λαμβ.*, der eben das vorangehende *μετὰ εὐχ.* bestätigt. Es ist deßhalb dieser Satz eng mit dem vorhergehenden *καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον* zu verbinden. Nicht zweierlei: die natürliche Reinheit und dann noch *μετὰ εὐχ.*, wird angeführt, sondern das Erstere unter der Bedingung des Zweiten. Ueber *κτίσμα* vgl. Jac. 1, 11, wofür Schleiermacher nach dem sonstigen paulinischen Sprachgebrauch *κτίσις* haben will, bemerkt schon Planck a. a. O. S. 37: Paulus gebraucht Röm. 4, 4 *ὀφείλημα*, sonst immer *ὀφειλή* Röm 13, 7; 1 Cor. 7, 3; *περίσσευμα* 2 Cor. 8, 14, sonst *περισσεία* Röm. 5, 17; 2 Cor. 8, 2; 10, 15; *πόμα* 1 Cor. 10, 4, sonst *πόσις* Röm. 14, 17; Col. 2, 16; *προσκοπή* 2 Cor. 6, 3, sonst *πρόσκομμα* Röm. 9, 32. 33; 14, 13. 20; 1 Cor. 8, 9 u. dgl. m. Schleiermacher's Einwurf

gegen ἀπόβλητος erledigt sich schon durch das Bemerkte. Uebrigens kann man mit Planck noch dagegen erinnern, daß ja auch κοινός, das Schleiermacher von dem Apostel als Verfasser erwartet, in diesem Sinne auch nur einmal Röm. 14, 14 vorkomme; ἀκάθαρτος, das Schleiermacher auch anführt, gar nicht. Zu λαμβανόμενον vgl. Joh. 19, 30; Apgsch. 9, 19; Marc. 15, 23. Ueber die Auflösung des Partic. durch „wenn," wie 3, 10; 6, 8, vgl. Winer §. 46, 12. S. 413.

Vers 5. Daß dem Apostel das μετὰ εὐχ. λαμβ. nicht bloß eine nachträgliche Nebenbestimmung war V. 4, und man nicht, wie viele Ausleger thun, das πᾶν κτίσμα καλόν für sich nehmen und so betrachten dürfe, als ob dieser Satz die eigentliche Antithese bilden und die natürliche Reinheit des Geschaffenen gegenüber der Behauptung der Bösartigkeit der Materie aussprechen solle, wozu dann μετὰ εὐχ. nur noch nachträglich eine Bedingung hinzufüge, läßt uns auch V. 5 erkennen, wo gezeigt wird, wie eben in Folge des εὐχαριστία das κτίσμα ein καλόν werde. „Denn geheiligt wird es (das πᾶν κτίσμα) durch Gottes Wort und Gebet." Ἁγιάζεται sagt er. Lehrt etwa der Apostel damit selbst eine natürliche Unreinheit des Geschaffenen, die erst durch Gottes Wort und Gebet beseitigt werden muß? Das stände in offenbarem Widerspruch mit der von ihm Röm. 14, 14 ausgesprochenen Ueberzeugung: οἶδα καὶ πέπεισμαι .... ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν. Aber der Apostel behauptet auch so etwas an u. St. nicht. Und hier ist der Punkt, wo wir uns die Frage vorlegen müssen, warum denn der Apostel in diesem ganzen Passus auf das μετὰ εὐχ. solchen Nachdruck lege, oder bestimmter noch, wie sich V. 5 bereits die Frage gestellt hat, wie wir uns dieß ἁγιάζεσθαι zu denken haben. Betrachten wir zunächst das Mittel, wodurch dieß ἁγ. bewirkt wird, nehmlich διὰ λόγου καὶ ἐντεύξεως! Der Context, wonach der ganze Satz V. 5 als analytische Begründung von V. 4 erscheint (γάρ), nöthigt uns, διὰ λόγου κτλ. als eine Erläuterung des μετὰ εὐχ. V. 4 zu fassen. Denn daß Alles gut und nichts verwerflich sey, wenn es mit Danksagung genossen wird, kann doch nur dadurch begründet werden, daß eben gezeigt wird, wie das μετὰ εὐχ. es mit sich bringe, daß es καλόν ist. Weiter macht uns dieß Ver-

hältniß von V. 5 zu V. 4 klar, daß ἁγιάζεται, wie vorher das Präsens λαμβανόμενον, in Beziehung auf den jeweiligen Genuß der βρώματα genommen seyn will; denn eben das ist ja zu begründen: daß die βρώματα dann gut sind, wenn das μετὰ εὐχ. λαμβ. eintritt. Wiewohl — schon das Präsens ἁγιάζεται an sich, auch abgesehen von diesem Zusammenhange, verbietet eine Auffassung, der zufolge an ein Geheiligtseyn des Geschaffenen für den Genuß ein für allemal gedacht wird; und ebenso das ἐντεύξεως, sofern feststeht, daß darunter nur das immer wiederkehrende Gebet verstanden werden kann. Was wird also unter διὰ λόγου θεοῦ, das mit dem ἐντεύξεως verbunden ist und mit ihm von ein und derselben, nicht wiederholten Präposition abhängt, zu verstehen seyn? Versteht man darunter den ein für allemal ergangenen Ausspruch 1 Mos. 1, 29; 9, 4, wie Mack will, und ähnlich, nur ohne diese bestimmte Beziehung, auch Matthies, so wird das begründende Verhältniß zu V. 4 zerstört; denn damit ist dann doch offenbar nicht erklärt, warum es bei dem Genuß auf das εὐχαριστεῖν ankomme; es verliert dann der vorangehende Satz, dessen Bedeutung eben V. 5 erkennen lassen soll, an seiner Bedeutung; denn es wird dann ein neues Moment für das καλόν aufgestellt, statt daß das in μετὰ εὐχ. λαμβ. liegende nachgewiesen wird; es widerstreitet endlich das Präsens ἁγ. und die Zusammenfassung von so Verschiedenartigem unter die einmal nur gesetzte Präpos. διά*). Dieselben Bedenken treffen die Auffassung, welche λόγος θεοῦ als Bezeichnung für die christliche Lehre überhaupt verstehen will. Und ist denn das A. T. mit seinen Speisegesetzen nicht auch λόγος θεοῦ? Wie nöthig wäre da eine bestimmtere Bezeichnung der christlichen Lehre gewesen! Und ἁγιάζεσθαι muß bei dieser Auffassung entweder sehr unbestimmt oder doppelsinnig genommen werden; anders in der Beziehung zu λόγος θεοῦ, anders in Beziehung auf ἔντευξις; und wie paßt das Präsens, das mit Rücksicht auf ἐντεύξεως als ein wirkliches, bei jedem Genusse wiederkehrendes genommen seyn will? Am wenigsten aber will auch hier wie vorhin und

*) Die Ansicht geht natürlich gar nicht an, welche λόγος θεοῦ auf das hervorbringende Schöpferwort 1 Mos. 1 bezieht, da ja von dem ἁγιάζεσθαι des schon Geschaffenen die Rede ist.

in eben derselben Weise nicht der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden stimmen. Entweder muß man πᾶν κτίσμα καλόν für sich als eine Aussage über die natürliche Reinheit alles Geschaffenen nehmen und λαμβ. nur als eine accessorische Bestimmung; dann bedarf aber das καλόν keine weitere Begründung durch ἁγιάζεται: denn es ist ja schon rein; μετὰ εὐχ. λαμβ. aber erhält gleichfalls durch V. 5 keine solche: denn διὰ λόγου weist ja dann auf etwas ganz Anderes hin. Oder aber — und dieß ist das einzig Richtige — μετὰ εὐχ. λαμβ. ist die Bedingung, auf der das καλόν ruht; dann aber kann λόγου θεοῦ nichts von der εὐχαριστία wesentlich Verschiedenes seyn. Dieß hat auch de Wette richtig erkannt, und daher in Widerspruch mit seiner eigenen Erklärung des Vorangehenden, wonach der Apostel im Gegensatz zu der Lehre von der Bösartigkeit der Materie deren Reinheit behauptet, unsere Worte nicht von dem objektiven Grunde dieser Reinheit, sondern von einer fortwährenden Heiligung des Geschaffenen durch das Gebet verstanden, was denn freilich bei ihm eine wunderliche Gedankenreihe giebt. Denn im Gegensatz zu der gnostischen Bösartigkeit der Materie ist erst das Geschaffene gut genannt („gut s. v. a. rein," S. 90 ꝛc.). Dann ist es aber in diesem Gegensatze zur gnostischen Bösartigkeit gleich wieder nicht rein: denn die Reinheit („im Gegensatze mit der von den Gnostikern behaupteten Bösartigkeit der Materie," ebendas.) ist geknüpft an die Bedingung des μετὰ εὐχ. λαμβ. Der Verfasser muß also selbst ein halber Gnostiker gewesen seyn. Wenn die εὐχαριστία fehlte, so blieb die Materie bösartig; wenn aber diese eintrat, „wurde alles Unreine entfernt," wie V. 5 uns lehren soll. Für solche Ungereimtheiten muß denn auch der Pseudapostel herhalten, „der sich nicht zu der Abstraktion erhob," daß auch „ohne diese Bedingung Alles rein sey." Das Richtige ist: in solche Ungereimtheiten verwickelt sich der Erklärer, der hier eine Polemik gegen die Lehre von der gnostischen Bösartigkeit der Materie finden will, woran der Verfasser nicht gedacht hat; sonst hätte er nicht als Bedingung μετὰ εὐχ. λαμβ. und nicht ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως schreiben können, sondern würde sich ganz anders haben vernehmen lassen. Aber darin hat de Wette vollkommen Recht, daß er λόγος θεοῦ in seiner begründenden Beziehung zu dem

vorhergehenden *μετὰ εὐχ. λαμβ.* festhält und behauptet, es könne nur das im Gebete ausgesprochene Wort Gottes heißen, sey es, sofern sich der Verfasser das Gebet in biblischen Worten bestehend, oder sofern er sich die Betenden als mit dem Geiste erfüllt und somit als Organe des göttlichen Wortes dachte, wofür man mit Bretschneider auf Sir. 48, 2; 1 Kön. 17, 1 verweisen könne. Das Letztere wohl nicht: wenn das Wort, das ein Prophet im Auftrag Gottes redet, so genannt wird, so ist das für unseren Fall noch kein Beleg; sondern das Erstere; nur muß man das Bestehen des Gebets in einem *λόγος θεοῦ* nicht zu äußerlich fassen. Erwächst doch alles Gebet aus Gottes Wort und hat darin seinen wesentlichen Bestand, auch wenn es nicht eben aus biblischen Worten zusammengesetzt ist, oder aus einem Psalm besteht, was z. B. bei dem alten Tischgebet Constitt. ap. VII, 49 (bei Heydenreich) nicht der Fall seyn würde. Das Einfachste wäre freilich, wie Wahl, Leo u. A. *λόγος θεοῦ* zu fassen = oratio ad Deum facta. Allein das geht sprachlich nicht an; denn *ἀγάπη* oder *φόβος τοῦ θεοῦ* sind Beispiele ganz anderer Art*). *Καὶ ἐντεύξεως* fügt der Apostel hinzu. Er wiederholt die Präposition nicht; es ist ihm also nicht darum zu thun, die beiden Begriffe als selbständige auseinanderzuhalten, was doch wohl hätte geschehen müssen, wenn *λόγος θεοῦ* den vom Gebet ganz verschiedenen Grund, der in einem göttlichen Ausspruch oder einer göttlichen Anordnung liegt, hätte bezeichnen sollen (vgl. Winer §. 54, 7. S. 497). Also auch in diesem Betracht ist es das Richtigere, *λόγος* und *ἔντευξις* als Einen Hauptbegriff zu nehmen. Ueber *ἔντευξις*, eigentlich aditus, vgl. zu 1 Tim. 2, 1; es bedeutet nicht eine durch den Inhalt bestimmte Art des Gebetes, sondern das Gebet, sofern es ein Einkommen bei Gott ist, es sey daß man dankt oder bittet. In die beiden Momente des *λόγος θεοῦ* und der *ἔντευξις* ist demnach der Hauptbegriff der *εὐχαριστία* zerlegt; und diese Zerlegung muß dazu dienen, die heiligende Wirkung der *εὐχαριστία* erkennen zu lassen, wenn sie nicht unnütz seyn soll. Offenbar ist nun *λόγος θεοῦ* Bezeichnung des Gebets nach seinem allgemeinen Inhalt (der specifische Inhalt des

*) Uebereinstimmend mit der hier gegebenen Auslegung auch Huther.

Dankgebets kommt hier nicht in Betracht), nach seiner objektiven Seite, während ἔντευξις auf die subjektive Seite hinweist, daß es nehmlich ein Nahen zu Gott ist; somit auf die Beziehung des Gebetes zu Gott, seinem Inhalt wie seiner Form nach, ist hingewiesen; so wird also durch das Gebet, gemäß dieser seiner Beziehung zu Gott, das worüber gebetet, hier speciell wofür gedankt wird, in diese Beziehung aufgenommen; und diese Beziehung, in die es durch das Gebet gesetzt wird, ist es, welche der Apostel als eine heiligende, für den Genuß weihende bezeichnet. Zu solch einer Aussonderung und Weihung bildet dann freilich nicht eine gnostische Bösartigkeit der Materie den Gegensatz, ja nicht einmal eine solche natürliche Unreinheit des zu Genießenden, welche es zu einem κοινὸν δι' ἑαυτοῦ machte (wogegen Röm. 14, 14; 1 Cor. 10, 26; Matth. 15, 11), da ja dieß ἁγιάζεσθαι nicht bloß von dem nach alttestamentlicher Betrachtung Unreinen, sondern vom πᾶν κτίσμα gilt, sondern nur diejenige Stellung, die Unheiligkeit und Profanität alles Geschaffenen, die es als ein Theil der mit Fluch belasteten, der ματαιότης und der δουλεία τῆς φθορᾶς unterworfenen κτίσις an sich trägt (Röm. 8, 19 ff.). Profan ist es, und einer Heiligung bedarf es nach seinem Gegensatze zu dem Leben von oben, dem neuen Leben des Geistes, in dem der Christ steht. Und diese Heiligung erlangt es für den Genuß durch die heiligende Beziehung des über dasselbe gesprochenen Gebetes zu Gott. Dadurch wird dann das φθαρτόν freilich nicht zu einem ἄφθαρτον (Matth. 15, 17), so wenig wie das σῶμα τοῦ θανάτου, obwohl es durch das neue Leben des Geistes geheiligt wird, zu einem σῶμα τῆς ἀθανασίας wird; aber es ist aus seiner natürlichen, dem, was des Geistes ist, fremden Stellung in die rechte Beziehung zu dem neuen Leben gebracht. Will man eine Analogie für das, was der Apostel hier im Sinne hat, so braucht man nur an das heilige Abendmahl zu denken, wo das Dankgebet offenbar ein solches ἁγιάζειν in sich schließt. Der Apostel aber will nicht bloß für diesen Genuß, sondern für jeden ein ἁγιάζεσθαι. Vgl. 1 Cor. 10, 31: εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τὶ ποιεῖτε πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. Und ebendas. V. 30: τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ; So führt uns also eine eingehendere Erwägung von der Beziehung auf die gnostisch-dualistische Weltanschauung ganz ab.

Was wir an u. St. haben, ist im Wesentlichen dasselbe, was der Apostel Tit. 1, 15 mit den Worten ausspricht: *παντὰ μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιασμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν*; und unsere Stelle lehrt nur noch, wie bei dem Christen auch das Aeußere, die Speisen, durch seine Danksagung aufgenommen werden in die heiligende Beziehung zu Gott, in welcher er steht; so daß bei ihm die heiligende Macht seines inneren Lebens auch über das Aeußere sich verbreitet, während jenen, die *πιστοί* und *ἐπεγνωκότες* zu seyn sich rühmen, das Aeußere das Spiegelbild ihrer inneren Unreinheit ist und bleibt. Auf eine besondere Widerlegung des *κωλυόντων γαμεῖν* geht der Apostel nicht ein. Was er von der Verkennung des Schöpfungszwecks hinsichtlich der *βρώματα* gesagt hat, läßt sich leicht auch auf diese Verirrung anwenden; und dann lag wohl der Gegenwart dieser Irrthum noch ferner, da wir ihn in den Briefen sonst nirgends hervortreten sehen.

Vers 6. Die Erwähnung der Weissagung vom künftigen Abfall bildet nun die Grundlage für die weiter folgenden Ermahnungen des Timotheus. Daß hier Zukünftiges und Gegenwärtiges auf eine höchst verdrießliche Art durch einander geworfen werde, wie Schleiermacher behauptet, ist unbegründet; denn V. 1—5 bezieht sich ebenso offenbar auf das Zukünftige, als V. 6 ff. auf das Gegenwärtige. Die Darstellung dessen, was in der Zukunft droht, soll dem Timotheus erkennen lassen, was in der Gegenwart Noth thut; und weil das Zukünftige in seinen Anfängen schon vorhanden und nur der Steigerung nach ein Zukünftiges ist, begreift sich von selbst, warum das, was dem in seiner vollen Ausbildung zukünftigen Irrthum als Wahrheit entgegengestellt wird, schon in der Gegenwart eingeschärft werden soll. Worin soll denn dieser Uebergang hier unpaulinischer seyn als der ähnliche 2 Tim. 3, 5? Oder verdrießlicher als 1 Joh. 4, 3; 2, 18? — *Ταῦτα τοῖς ἀδελφοῖς ὑποτιθέμενος κτλ.* In der Beziehung des *ταῦτα* schwanken die Ausleger. Aus dem Ausdruck *ὑποτιθέμενος* (= unter den Fuß oder an die Hand geben, dann rathen, anbefehlen, aber auch belehren überhaupt, vgl. Passow; im N. T. nur hier; vgl. jedoch Röm. 16, 4) läßt sich darüber etwa nur soviel bestimmen, daß er sich nicht auf etwas bereits Anerkanntes beziehen kann, also wohl nicht auf

V. 16 ὁμολ. μέγα κτλ., wie Heinrichs will, indem er 4, 1—5 als Parenthese nimmt, was reine Willkür ist. Aber auch nicht auf 3, 16 — 4, 5 oder 4, 1—5 wird ταῦτα gehen; nicht etwa deßhalb nicht, weil 4, 1 ff. nicht sachlich in direktem Gegensatz zu 3, 16 steht, wie de Wette hinsichtlich des Ersteren erinnert, vgl. oben; sondern um des Nachsatzes willen καλὸς ἔσῃ κτλ. und um des oben angegebenen Zusammenhangs willen, der die Erwähnung und Beschreibung des kommenden Abfalls als die Grundlage der weiteren Ermahnungen erscheinen läßt. Nehmlich die drohende Gefahr stellt an Timotheus als rechten διάκονος die Anforderung eines kräftigen Entgegenwirkens; dieses aber kann nicht bloß in der Mittheilung, daß Abfall drohe, sondern nur in der Vorhaltung der Wahrheit bestehen, die jenen Irrthümern entgegenzusetzen ist, wie sie der Apostel V. 4 u. 5 in Kürze ausgesprochen hat. Noch mehr muß das bei Erwägung der folgenden Worte ἐντρεφόμενος κτλ. und des 7. V. (vgl. unten) einleuchten*). Schleiermacher hat die Beziehung auf V. 4 u. 5 auch als das Natürlichste erkannt; nur meint er, es hätte zur Motivirung dieser Belehrung V. 4 u. 5 gar nicht der Erwähnung des künftigen Abfalls bedurft, da sie auch den damaligen Irrlehren schon entgegengesetzt ist. Als ob nicht die Erinnerung an die aus den bereits vorhandenen Anfängen erwachsende Gefahr der stärkste Antrieb für Timotheus hätte seyn müssen, diesen Anfängen mit aller Kraft der Wahrheit entgegenzutreten! „Wenn du dieß den Brüdern an die Hand giebst, wirst du ein guter Diener Christi Jesu seyn, der auferzogen wird in den Worten des Glaubens und der schönen Lehre, welcher du gefolgt bist." Διάκονος in seiner allgemeineren Bedeutung, wie 2 Cor. 3, 6; 6, 4 u. a. Ἐντρεφόμενος (vgl. Winer §. 46, 5) ist nicht für das Perf. gesetzt, sondern eigentliches Präsens, und „zeigt an, daß die λόγοι κτλ. ein permanentes Nahrungs- und Bildungsmittel des Timotheus sind." Vgl. V. 12 und 2 Tim. 3, 15. Der Ausdruck nur hier. Als einen solchen διάκονος . . . ἐν-

*) So schon Schleiermacher S. 204: „Geht es (ταῦτα) auf 1 — 3, so können Sie die Worte ταῦτα ὑπ. nicht anders verstehen als: „indem du die Warnung vor der Zukunft fleißig einschärfst," wirst du ein καλὸς διάκ. seyn, was in der That so frostig ist als möglich und wozu sich der Zusatz ἐντρεφ. besonders gar nicht schicken will."

τρεφ. κτλ. zeigt sich Timotheus nicht dadurch, daß er die vom Apostel eben ausgesprochene Weissagung wiederholt, sondern indem er der Gefahr durch das Wort der Wahrheit entgegenwirkt. *Καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας* setzt der Apostel epexegetisch hinzu; es ist das die bestimmtere Bezeichnung der christlichen Lehre im Gegensatz zu jener durch die *μῦθοι, γενεαλογίαι* und *ἐντολαὶ ἀνθρώπων* dem Inhalte nach charakterisirten Verirrung, der Timotheus entgegenzuwirken hier aufgefordert wird; ähnlich sonst *ὑγιαίνουσα διδασκαλία*, vgl. zu Tit. 1, 9; 2, 1; 1 Tim. 1, 10; 6, 3. Ein paränetisches Moment bringt noch *ᾗ παρηκολούθηκας* nach: Timotheus soll treu demjenigen bleiben, welchem er einmal gefolgt ist. *Παρακολ.* vgl. mit 2 Tim. 3, 10, sonst nicht bei dem Apostel. Schleiermacher verlangt noch in seinem kritischen Interesse, daß wir bei V. 6 nicht 2 Tim. 3, 10. 14 vergessen, welche Stellen wir ohne kritischen Anstoß vergleichen können; ebenso auch 2 Tim. 2, 15. 16.

Vers 7. Schon die Wahl des Ausdruckes *καλ. διδ.* hat uns an den Gegensatz jener bekämpften *ματαιολογία* erinnert; V. 7 tritt er nun, veranlaßt durch das *ἐντρεφόμενος κτλ.* und in antithetischer Beziehung hierzu, offen hervor. Will Timotheus etwas ausrichten gegenüber den Verkehrtheiten der Gegenwart, so muß er selbst vor aller Ansteckung davon bewahrt bleiben; und es folgt daher eine deutliche Hinweisung auf jene Verkehrtheiten der Gegenwart in ihrer doppelten Gestalt einer falschen theoretischen und ebenso falschen praktischen Richtung. Den *λόγοις τῆς καλ. διδ.*, welche das bleibende Nahrungsmittel des Timotheus seyn sollen, stellt der Apostel zunächst die *βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους* entgegen, mit denen er sich nichts zu schaffen machen soll. Ich begreife nicht, wie de Wette sagen konnte: es sind vielleicht eben die vorher *διδασκαλίαι δαιμ.* genannten theosophischen Systeme gemeint. Vor diesen als zukünftig bezeichneten, der Wahrheit stracks zuwiderlaufenden Lehren sollte ein Timotheus gewarnt werden müssen? Und weisen uns denn die *μῦθοι* hier nicht bestimmt auf die 1, 4 als Erscheinung der Gegenwart benannten *μῦθοι* (vgl. mit Tit. 1, 14) hin, die nirgends sonst als eigentliche Irrlehre bezeichnet werden? Vgl. die allg. Einl. und die Bemerkungen zu den angeführten Stellen. Die verschiedene Bezeichnung verwirre den Leser, meint

de Wette und gesteht so selbst das Mißliche seiner Auffassung. Wie einfach und klar ist dagegen die Stelle, wenn die μῦθοι (sammt den γενεαλογίαι und ἐντολαὶ ἀνθρώπων) so gefaßt werden, wie wir gethan haben: als Erscheinungen der Gegenwart, die ein unschuldiges Ansehen haben, aber möglicher Weise zum Abfall führen, und die in der Zukunft sich bis zum eigentlichen Gegensatz gegen die Wahrheit steigern werden. Dann nur ist begreiflich, daß Timotheus, indem er der Gefahr der Zukunft entgegenzuarbeiten gemahnt wird, vor jenen Erscheinungen der Gegenwart gewarnt wird. Ueber μῦθοι zu Tit. 1, 14 und oben 1, 4. Diese Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι werden hier βέβηλοι καὶ γραώδεις genannt. Zu dem ersteren Prädikat vgl. 1, 9; außerdem 6, 20; 2 Tim. 2, 16. Sonst kommt das Wort nur noch Hebr. 12, 16 vor. Waren diese μῦθοι (vgl. 1, 4 u. a.) Dinge, die keine sittliche Frucht schaffen, die mit dem eigentlichen Inhalt des Glaubens nichts zu thun haben und wahre Frömmigkeit nicht fördern, so begreift sich ja wohl dieß Beiwort: profan, unheilig. Und warum sie daneben nicht auch abgeschmackt, altvettelisch hätten seyn können, ist nicht abzusehen. Vgl. Planck gegen Schleiermacher. Dr. Baur hat γραώδης μ. erklärt als: Mythus, der von einem alten Mütterchen, der Sophia-Achamoth, handle; was schon der Ableitung des Worts von εἶδος zuwider ist, vgl. z. B. θεοειδής. Was wäre es auch neben βέβηλοι für eine unpassende Bezeichnung der Mythen, daß sie von einer γραῦς handeln? Soll denn darin ein Abmahnungsgrund liegen? Und dann wäre damit doch nur ein bestimmter Mythus bezeichnet; aber nicht jene Mythen überhaupt sind wie βέβηλοι so auch γραώδεις. Davon aber, daß überhaupt nicht an die Mythen der Gnosis im zweiten Jahrhundert zu denken sey, ist zur Genüge gehandelt worden. Die γενεαλογίαι und gesetzlichen Vorschriften erwähnt hier der Apostel nicht besonders; es hingen diese Dinge unter sich zusammen; daher auch sonst, selbst wo es auf eine Zusammenfassung ankam (vgl. Tit. 1, 14 mit 3, 9), bald das eine bald das andere in der Aufzählung übergangen wird. Ueber den Ausdruck παραιτοῦ = sich verbitten, vgl. zu Tit. 3, 10. Aber noch vor einer anderen Gefahr, die mit der ebengenannten verknüpft ist, wird Timotheus gewarnt: wie jene Beschäftigung mit Mythen von den wahren Gegenständen des Erkennens ab-

führt, so auch und ebendamit von der εὐσέβεια; vgl. 1, 4 ff.; Tit. 1, 1. 2; 2, 1 u. a.; ja sie verbindet mit dem Anspruch auf eine höhere Weisheit auch den auf eine höhere Sittlichkeit auf Grund falsch gesetzlichen Wesens, Tit. 1, 14; 3, 9; 1 Tim. 1, 6 ff. Im Gegensatz also zur Beschäftigung mit den Mythen wird Timotheus noch besonders vor dieser falsch praktischen Richtung ascetischer Art gewarnt: γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν. Man darf etwa nur 1, 4. 5 vergleichen, um diesen neuen Gegensatz vollkommen zu begreifen. Denselben Uebergang, nur in umgekehrter Reihenfolge, haben wir auch 2 Tim. 2, 22. 23. Der Ausdruck γυμνάζειν (vgl. Hebr. 5, 14; 12, 11; 2 Petr. 2, 14 = übe dich zur, behufs der Gottseligkeit) ist durch eine antithetische Beziehung auf jene Verkehrtheiten veranlaßt; vgl. V. 8. Andere (Lösner) glauben, der Verfasser sey zu dem von den Gymnasien hergenommenen Bilde durch das obige ἐντρέφεσθαι geführt worden; wie wir bei Euripides Phoen. V. 397 lesen: γυμνασίοις ἐντραφῆναι. Aber ἐντρέφ. führt doch nicht nothwendig auf dieses Bild, und ist durch das παραιτοῦ schon ferner gerückt, zu welchem γυμν. zunächst den Gegensatz bildet. Für das Verständniß von εὐσέβεια verweist uns de Wette auf 6, 11. 12; 2 Tim. 2, 22. Vgl. auch 1 Tim. 1, 4. 5.

Vers 8. Diese Ermahnung zu der εὐσέβεια, die vor Allem Sache des Herzens ist, von da aus aber über das ganze Leben des Menschen sich verbreitet, wird nun V. 8 begründet durch eben den Gegensatz, den der Apostel stillschweigend schon im Auge hatte, als er schrieb: γύμν. V. 7. Der im Inneren wurzelnden und von da aus das Aeußere heiligenden Frömmigkeit steht gegenüber die Ascese, die vom Aeußeren aus zu dem Inneren gelangen will, oder auch bei gänzlicher Entartung am Aeußerlichen hangen bleibt. So hat offenbar der Apostel den Gegensatz von εὐσέβεια und σωματικὴ γυμνασία gefaßt. Er hat aber nicht jene völlige Entartung der Ascese, wie er sie V. 3 geschildert hat, dabei im Sinne, sondern auch hierin die Erscheinungen der Gegenwart: denn nur hinsichtlich ihrer konnte Timotheus gewarnt werden, der, wie es auch sonst scheint (vgl. 5, 23), einige Hinneigung dazu hatte. Ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία, sagt er, also ganz allgemein, nicht specielle Verirrungen benennend. Dieser ganzen Richtung, welche der auf das Inner-

liche gehenden γυμνασία πρὸς εὐσέβειαν entgegensteht, gilt sein Urtheil: πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος = ist zu Wenigem (Gegensatz πρὸς πάντα) nütze. Behält man im Auge, daß der Apostel mit σωμ. γυμν. das Wesen dieser Richtung, den Grundgedanken aller Ascese ins Auge faßt, wiewohl veranlaßt durch die Vorkommnisse, wegen deren Timotheus gewarnt wird, so wird man nicht mit de Wette u. A. auffallend finden, daß er dieser Uebung noch einen gewissen Nutzen zuschreibt, da sie doch, setzt de Wette hinzu, nach V. 1 zu den Teufelslehren gehört; worüber wir weiter nichts mehr zu sagen brauchen. Wie hätte der Apostel die σωματικὴ γυμν., zu der ja doch auch Fasten, Enthaltung von der Ehe oder von ehelichem Umgang πρὸς καιρόν (1 Cor. 7, 5) u. dgl. gehörte, ganz verwerfen können! Aber ebenso erklärlich ist es, daß er überhaupt und hier namentlich, wo er den Mißbrauch vor Augen hat, den Nutzen dieser leiblichen Uebung auf ein ὀλίγον beschränkt, im Vergleich mit der Uebung der Gottseligkeit, die auf die πίστις, ἀγάπη u. s. w. gerichtet ist. Zweitens nehmen de Wette u. A. Anstoß an dem Gegensatze, der hier zwischen der εὐσέβεια und σωμ. γυμν. und den beiderseitigen Folgen gemacht wird. Der geringe Nutzen der σωμ. γυμν. müsse doch auch ein sittlicher seyn, und somit zur εὐσέβεια gehören. Wie könne diese somit zu jener γυμνασία im Gegensatz stehen? Nur die πνευματικὴ γυμν. würde einen richtigen Gegensatz bilden. — Aber bildet denn nicht εὐσέβεια, die doch nur als etwas Innerliches gefaßt werden kann, einen guten Gegensatz zu einer γυμν., die auf das Aeußerliche, das σῶμα, sich bezieht? Nicht die möglich guten Folgen der körperlichen Uebung, die in den Bereich der εὐσέβεια fallen, muß man ins Auge fassen, sondern den specifischen Grundgedanken der Ascese, wie er mit σωμ. γυμν. ausgedrückt ist, in seinem Gegensatze zur Herzensfrömmigkeit, welche das Leben heiligt. Ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν, fährt der Apostel fort; und wir nehmen an diesem Gegensatze nun keinen Anstoß mehr: denn eben durch den Gegensatz ist die εὐσέβεια als das Innerliche bestimmt, was sie ja auch an sich ist. Und dieses πρὸς πάντα wird nun durch die Bestimmung ἐπαγγελίαν ἔχουσα erläutert: indem sie die Verheißung hat des Lebens, des gegenwärtigen und des zukünftigen. Also den geringen Nutzen der σωμ. γυμν. umfaßt die εὐσέβεια

zugleich, da sie zu Allem nütze ist. *Πάντα* ist nicht mit Bengel zu verstehen: omnia in corpore et anima; denn *πρὸς ὀλίγον* kann ja nicht von einem Nutzen für den Leib verstanden werden, da ja die Ascese nicht einen solchen, sondern eine sittliche Vervollkommnung beabsichtigt. Gut Calvin: qui pietatem habet, isti nihil deest, etiamsi careat istis adminiculis. Somit ist kein Grund mit de Wette zu behaupten: „in jedem Falle hat der Verfasser unklar gedacht und geschrieben." Die Ansicht vieler alter Ausleger, des Chrysostomus, Theophylakt, welche aus Respekt vor der Ascese die *σωμ. γυμν.* von leiblichen gymnastischen Uebungen verstanden, und denen in neuerer Zeit Mack und de Wette beigestimmt haben, wonach sich dann nur eine lexikalische Gedankenverbindung auffinden ließe, da eine solche Art der Uebung in Beziehung auf den Timotheus gar nicht in Betracht kommen konnte, ist als bloßer Nothbehelf damit schon widerlegt, daß die Möglichkeit einer verständigen Auffassung gezeigt ist*). — Was Schleiermacher in Beziehung auf u. St. noch einwendet, daß er, wenn er sich Paulum als Verfasser denke, eine ausführlichere Beschreibung des *γυμν. πρὸς εὐσέβειαν* erwarte, erledigt sich durch die in der allg. Einl. §. 4 bereits gemachten Bemerkungen. Wer den Brief im Zusammenhange liest, kann übrigens nicht im Zweifel seyn, was der Apostel meine. — *Ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης* erläutert also das *πρὸς πάντα ὠφέλ.* Der Genitiv bezeichnet den Inhalt der Verheißung, vgl. 2 Tim. 1, 1; 1 Joh. 2, 25. Diese der Gottseligkeit verheißene *ζωή* wird eingetheilt durch *ἡ νῦν καὶ ἡ μέλλουσα.* Ueber den Art. vgl. Winer §. 19, 4. S. 160. Diese Fassung, welche mittelst der Wiederholung des Art. vor *μέλλ.* die beiden Bestimmungen als selbständige erscheinen läßt, wie die Beziehung des Satzes auf *πρὸς πάντα* läßt erkennen, daß der Apostel nicht sagen wollte: die Gottseligkeit habe die Verheißung des Lebens, welches ein gegenwärtiges und zugleich zukünftiges ist (= *τῆς καὶ νῦν καὶ μελλούσης*); wobei dann die *ἡ νῦν ζωή* selbst wieder

*) Auch Huther ist dieser Auffassung zugethan; der Apostel stelle dem *γυμνάζειν*, das er dem Timotheus zur Pflicht macht, das *γυμνάζειν* gegenüber, das bei den Griechen mit vieler Sorgfalt betrieben werde, obwohl es doch nur *πρὸς ὀλίγον ὠφέλιμον* ist. — Es ist ja aber von Timotheus, nicht von den Griechen die Rede (*γάρ*).

„das wahre gottselige Leben" (Matthies) oder „das würdige selige Leben" (Mack) bedeuten würde, während ζωὴ ἡ νῦν, wie de Wette schon dagegen erinnert, doch als Lohn oder Frucht der Gottseligkeit gefaßt seyn will; sondern ζωὴ ἡ νῦν kann (vgl. 1 Cor. 15, 19) nur das gegenwärtige Leben im Gegensatz zu der ἡ μέλλουσα, dem auf dieses folgenden, seyn. Bei ζωῆς τῆς νῦν ist dann an Verheißungen wie Deut. 4, 40; 5, 33; Matth. 6, 33; 19, 29; Marc. 10, 29 (vgl. auch Eph. 6, 2 ff.) zu denken. Erschöpfend ist nicht, wie de Wette anmerkt, bloß bona et commoda hujus vitae zu verstehen, wie die richtige Fassung des Genitivs (vgl. oben) lehrt; sondern es ist ein langes und glückliches Leben zu verstehen, wie Eph. 6, 2 ff. Die nöthige Beschränkung erhält der Gedanke schon durch das folgende καὶ τ. μ., wie durch die christliche Gesammtanschauung. Treffend Harleß zu d. a. St.: „So weiß denn der Christ, daß das Kreuz sein erstes Gut, der irdische Segen, den Gott ihm etwa giebt, das zweite Gut sey, dessen er sich freuen mag; oder wüßte er das nicht, so müßte er jede irdische Freude als einen Fluch betrachten, der ihn seines besten Gutes nicht theilhaftig werden läßt*).

Vers 9. Diese Aussage über die εὐσέβεια, wodurch die Ermahnung an Timotheus, sich derselben zu befleißigen, begründet wurde, wird nun sofort bekräftigt durch die Worte: πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος; vgl. zu 1, 15. Warum diese Sentenz so nachdrücklich hervorgehoben wird, läßt die Voraussage V. 3 ff. erkennen, welche ja die Grundlage der Ermahnung V. 6 ff. bildet; sie ist das wahre Antidoton gegen jene ascetischen Verirrungen.

Vers 10. Diese Gewißheit begründet nun der Apostel weiter dadurch, daß er den Timotheus darauf hinweist, wie all ihr Bemühen und Dulden von dieser Gewißheit getragen werde. Warum anders — ist der Sinn des Verses — tragen wir Mühe und Lästerung, als um dieser Hoffnung willen? Und je mühsamer und schmachvoller dieser apostolische Beruf ist, um so stärker beweist er diese Hoffnung, wie Baumgarten richtig bemerkt.

---

*) Anders Huther = „für das gegenwärtige und zukünftige Leben." Der Gedanke wäre dann einfach; aber ob gegen die sonstige Weise hier die ζωή etwas Anderes als das Objekt bedeuten kann?

Das εἰς τοῦτο ziehe ich vor, als Hinweisung auf das folgende ὅτι, nicht als Rückweisung auf die der Frömmigkeit gegebene Verheißung V. 8 zu fassen; wobei man sich gewöhnlich erlaubt, die ζωὴ μέλλουσα herauszunehmen; denn die ζωὴ ἡ νῦν will nicht recht zu κοπιῶμεν und ὀνειδ. passen. Der Satz scheint mir so eine striktere Begründung des πιστὸς ὁ λόγος zu enthalten. Demnach wäre εἰς τοῦτο = in Rücksicht darauf, daß, nicht = dafür (nehmlich für die ἐπαγγελία). — Καὶ κοπιῶμεν καὶ ὀνειδιζόμεθα, nicht κοπιῶμεν ohne καί und καὶ ἀγωνιζόμεθα, hat Tischendorf vorgezogen, obwohl auch die letztere Lesart bedeutende Autoritäten für sich hat (vgl. bei ihm). Ὀνειδιζόμεθα als Passivum konnte leicht in dieser Verbindung Anstoß erregen. Es ist conciser Ausdruck für den Gedanken = wir ertragen, daß wir gelästert werden. Κοπιάω bezeichnet die mühevolle Arbeit des apostolischen Berufes, ein bei dem Apostel häufiges Wort 1 Cor. 15, 10; Gal. 4, 11; Phil. 2, 16 u. a. Das Perfekt ἠλπίκαμεν (vgl. 1 Cor. 15, 19; 2 Cor. 1, 10), „weil wir unsere Hoffnung gesetzt haben," läßt die Hoffnung, auf welcher ihr mühevoller Beruf ruht, als die bleibende Folge der mit ἠλπίκαμεν bezeichneten Gesinnungsthat erkennen. Der Ausdruck θεὸς ζῶν bedeutet zwar nicht: den jenes Leben V. 8 verleihenden; enthält aber gleichwohl eine Rückbeziehung auf die Verheißung des Lebens V. 8. Ἐπί wie Röm. 15, 12. Der Zusatz ὅς ἐστι σωτὴρ κτλ. ist nicht vom Standpunkte jedes Christgläubigen aus hinzugefügt, sondern vom Standpunkte derer aus, welchen ihre Hoffnung Antrieb ist, Mühe und Schmach auf sich zu nehmen, um so viel als möglich Alle zu dieser σωτηρία zu führen, worauf ja das καὶ κοπ. καὶ ὀνειδ. hinweist*). Schleiermacher hat an πάντων ἀνθρ. darum Anstoß genommen, weil ja nach Paulus nur die πιστοί in das ewige Leben können gerettet werden. Allein σωτήρ ist hier wie sonst Gott genannt, weil er für Alle das Heil bereitet (vgl. 1, 15; 2, 4), die Möglichkeit des ewigen Lebens ihnen eröffnet hat. Μάλιστα πιστῶν heißt es dann weiter, sofern nur an ihnen die Absicht erreicht ist; wofür etwa Gal. 6, 10 μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως

*) Huther: ὅς ἐστι κτλ., denn nur so kann auf ihn die Hoffnung des Lebens gerichtet seyn.

zu vergleichen ist, wie Baumgarten anmerkt. De Wette will zwar *μάλιστα* so nicht recht passend finden; aber welch anderes Wort sollte gewählt seyn?

Vers 11. Was der Apostel als eine gewisse Wahrheit dem Timotheus zunächst für die eigene Person zur Beherzigung vorgehalten hat V. 8—10, das soll er auch Anderen anbefehlen (vgl. über *παραγγ.* zu 1, 3) und sie lehren.

Vers 12. Diese letzte Ermahnung führt den Apostel noch auf eine Reihe allgemeiner Erinnerungen, in welchen er dem Timotheus vorhält, wie er seines Lehrberufes in rechter Weise zu warten habe. — *Μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω*, ruft er ihm zu; (vgl. Tit. 2, 15), sofern die Vollziehung des vorher ausgesprochenen Auftrages dadurch bedingt ist. Die Aufforderung ist nicht an die Gemeinde gerichtet*), sondern, wie der Gegensatz *ἀλλὰ τύπος γίνου* lehrt, an den Timotheus. Er soll durch sein Verhalten bewirken, daß er bei Allen trotz seiner Jugend in Achtung steht. An der hier erwähnten *νεότης* (vgl. 2 Tim. 2, 23) hat man Anstoß genommen. Dagegen haben schon Andere (vgl. z. B. Mack) erinnert, daß Timotheus nach der Erzählung Apgsch. 16, 1—3 noch jung war, als er sich dem Apostel anschloß; daß zwischen dieser Zeit und der Befreiung aus der römischen Gefangenschaft etwa 11 Jahre liegen, und also Timotheus immerhin noch jung seyn konnte; daß aber vor Allem seine damalige Stellung ins Auge gefaßt werden müsse; gegenüber den Presbytern der Gemeinde (vgl. 5, 1 *ὡς πατέρα*) habe doch wohl auf seine *νεότης* hingewiesen werden können. Wenn er, ein Mann von vielleicht 30—36 Jahren, Presbyter ordnete 3, 1 ff., oder Presbyter, von etwa 60 und mehr Jahren ermahnte 5, 1, oder sie zur Rede stellte 5, 19, mußte da nicht seine Jugend als ein Contrast erscheinen, zumal da man gewohnt war, die Befähigung zur Leitung der Gemeinde an die Bedingung des Alters geknüpft zu sehen, wenn sein persönliches Verhalten ihm nicht eine Achtung verschaffte, die seiner Jugend wegen ihm versagt werden konnte? Uebrigens vgl. 1 Cor. 16, 11. Ueber die Construktion der Worte *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρ.* vgl. Winer §. 30, 9. S. 232. Man könnte den einen

*) Huther: an die Gemeinde.

Genitiv als Gen. der Sache, den anderen als den der Person fassen, „was aber nicht nöthig ist." — Wie er sich eine solche Achtung, die seine Jugend vergessen mache, sichern solle, lehrt ihn das Folgende: ἀλλὰ τύπος γίνου κτλ. Als persönliches Vorbild der Gläubigen soll er sich darstellen, und zwar in Rede, in Wandel, in Liebe, in Glauben, in Reinheit. Zu τύπος vgl. Tit. 2, 7; Phil. 3, 17. Λόγος gegenüber dem ἀναστροφή ist Wort, Rede im Allgemeinen. Ἐν ἀγάπῃ und ἐν πίστει benennen die sittlichen Principien, von denen alles rechte Verhalten ausgehen muß. Als deren Folge ist die Reinheit bezeichnet. Ἁγνεία nicht speciell: Keuschheit, sondern allgemein, vgl. 2 Cor. 6, 6; 7, 11 u. a. Ueber die Weglassung des Artikels bei den Nominibus vgl. Winer §. 18, 1. S. 136. Ἐν πνεύματι = in Erweisung des Geistes, fehlt in ACDFG all. verss. pl. patt. Gegen Schleiermacher, der den Uebergang zu dem μηδείς σου κτλ. aus Nachahmung von Tit. 2, 15 erklären will, bemerkt de Wette, daß sich diese und die folgenden Ermahnungen ziemlich natürlich anschließen, da doch schon von V. 6 an von Timotheus' Verhalten die Rede war.

Vers 13. Die Ausübung seines Lehrberufes selbst legt ihm der Apostel V. 13 ff. ans Herz. Bis ich komme (vgl. 3, 14 ff.), schreibt er, warte des Vorlesens, des Ermahnens, des Unterrichts. Die Sitte, die heiligen Schriften des A. T. vorzulesen (vgl. Luc. 4, 16 ff.; Apgsch. 13, 15; 2 Cor. 3, 14), war also von der jüdischen Synagoge auf die christlichen Versammlungen übergegangen; an die ἀνάγνωσις schloß sich (vgl. die erst angeführten Stellen) der λόγος παρακλήσεως und die διδασκαλία. Ersteres ist der an die Gesinnung und den Willen der Hörenden, letzteres der an ihr Erkennen gerichtete Vortrag; beides unserer Predigt etwa entsprechend. So beschreibt auch im Allgemeinen Justinus (Apol. I, 67. ed. Oberth., vgl. bei Heydenreich, Mack) die christlichen Versammlungen. Wann die Schriften des N. T. dieser ἀνάγνωσις des A. T. angereiht wurden, läßt sich genau nicht bestimmen. Ihre Veröffentlichung geschah, wie sich aus 1 Thess. 5, 27; Col. 4, 16 entnehmen läßt, durch Vorlesung vor der Gemeinde; nur fragt es sich, von wann an diese Vorlesung wiederholt zu werden pflegte; denn damit erst wurden sie denen des A. T. angereiht als Fortsetzung

des Kanons. Soviel können wir jedenfalls als gewiß annehmen, daß hier der Apostel nur an die alttestamentlichen Schriften dachte. Vgl. über diesen Punkt Thiersch a. a. O. S. 344 ff. *Παράκλησις* von Privatermahnung zu verstehen, geht nicht an, da ja der Apostel hinsichtlich der öffentlichen Versammlungen nicht bloß die *ἀνάγνωσις* dem Timotheus konnte anbefehlen wollen, und die *παράκλησις* nachweislich an die *ἀνάγνωσις* sich anschloß. Dann dürfte aber auch das dritte Glied *τῇ διδασκαλίᾳ* nicht auf die privata institutio, sondern gleichfalls auf den öffentlichen Gottesdienst zu beziehen seyn; denn da that die *διδασκαλία* in ihrem Unterschied von der *παράκλησις* gewiß nicht weniger Noth. So auch Olshausen. Ueber das Asyndeton Winer §. 66, IV. S. 682.

Vers 14. Die vorhergehende positive Ermahnung wird auch noch nach ihrer negativen Seite eingeschärft: Timotheus soll die ihm inwohnende Gabe — welche es ist, zeigt V. 13 — nicht ungenützt lassen. *Μὴ ἀμέλει* — gut Bengel: negligit qui non exercet. Das Wort *ἀμέλ.* auch Hebr. 2, 3; 8, 9; Matth. 22, 5; 2 Petr. 1, 12. Zu *χάρισμα* bemerkt Mack mit Grund, daß es mit Ausnahme von 1 Petr. 4, 10 nur von Paulus gebraucht werde. Vgl. zu Röm. 12, 6 ff.; 1 Cor. 12, 4 ff.*). Es ist die Gabe des göttlichen Geistes gemeint, die ihn zur Verkündigung des Evangeliums, zum *ἔργον εὐαγγελιστοῦ* befähigte (2 Tim. 4, 5), und welche er gegenwärtig für den Dienst an einer bestimmten Gemeinde zu verwenden hatte. Zu dem *ἐν σοί* vgl. 2 Tim. 1, 6, wo das *χάρισμα* als ein in ihm liegender Funke des Geistes dargestellt ist, dessen Belebung durch den Willen des damit Beschenkten bedingt ist. So ist auch hier der Gebrauch des *χάρισμα* in den Willen des Timotheus gelegt. *Ὃ ἐδόθη κτλ.* = das dir gegeben wurde durch Weissagung mit Handauflegung des Presbyteriums. *Διὰ προφητείας* kann man nicht, wie Mack will wegen 1, 18, fassen = wegen Prophezeiungen; denn was soll heißen: wegen Prophezeiungen, welche mit Handauflegung verbunden waren, sey ihm die Gabe ertheilt worden? Die Verbindung des *μετὰ ἐπιθ.* mit *διά* nöthigt vielmehr, da die *ἐπίθεσις χειρῶν* als Mittel gedacht wird (vgl.

*) Ueber die Charismen im Allgemeinen vgl. Neander a. a. O. I. S. 232 ff.

2 Tim. 1, 6), διά = durch, vermittelst, zu fassen; und διά — πρεσβυτερίου ist dann, wie auch de Wette bemerkt, Bezeichnung des ganzen Vorgangs, durch welchen die Ertheilung des χάρισμα vermittelt wurde. Zu wenig bezeichnend ist es für die ἐπίθεσις τῶν χ., διά bloß = unter, bei, zu fassen. Ueber προφητ. vgl. zu 1, 18. Hinsichtlich der ἐπίθεσις τῶν χειρῶν*) vgl. Apgsch. 13, 3, wo dem Apostel Paulus und Barnabas von den Propheten und Lehrern zu Antiochien die Hände unter Gebet aufgelegt werden, um sie auszusondern εἰς τὸ ἔργον, zu dem sie berufen sind; Apgsch. 6, 6, wo den neuerwählten Diakonen von den Aposteln ebenso unter Gebet die Hände aufgelegt werden, um ihnen für ihren Dienst die Gabe des Geistes zuzuwenden. Es ist jedesmal eine gebetsweise Zueignung der Gabe des heiligen Geistes durch Vermittelung Anderer für einen bestimmten Zweck, für ein ἔργον, das unternommen wird, oder einen Dienst, der übernommen wird, es mag nun dieser Dienst in einem stehenden Amte ausgeprägt seyn oder nicht. Ob auch hinsichtlich der Presbyter diese ἐπίθεσις stattfand, läßt sich direkt nicht beweisen; aber es ist a priori zu erwarten, und Stellen wie Apgsch. 14, 23; 20, 28 legen es sehr nahe. Weiter ab von dem, was wir hier haben, liegt was wir Apgsch. 8, 17; 19, 6 lesen, vgl. mit Hebr. 6, 2: denn hier ist zwar auch von einer ἐπίθεσις χειρῶν behufs der Ertheilung des Geistes die Rede; aber nicht für eine bestimmte Thätigkeit, oder einen besonderen Beruf, sondern für den allgemeinen Beruf des Christen, auch selbstthätig der Gnade mit dem, was er ist und hat, zu dienen und das neue Leben des Geistes zu bezeugen. Vgl. Hofmann a. a. O. II. S. 243**). Dieser Gebrauch der Handauflegung ist bekanntlich alttestamentlich; vgl. hier zunächst 4 Mos. 27, 18—20; 5 Mos. 34, 9; Stellen wie 1 Mos. 48, 14; Matth. 19, 13;

*) Vgl. Neander a. a. O. I. 267.

**) Diese ἐπίθεσις χειρῶν, Hebr. 6, 2 zu dem θεμέλιον und λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ gerechnet, ist es, der unsere Confirmation nicht entspricht, aber entsprechen sollte. Welche wichtige Folgen, namentlich auch für unsere kirchliche Gegenwart, sich an das richtige Verständniß dessen, was es um diese ἐπίθεσις τ. χ. sey, knüpfen, darauf haben Andere schon hingewiesen; vgl. Zeitschr. für Prot. u. K. B. 18. S. 1 ff. Bd. 19. H. 6. Dr. Höfling, das Sacr. der Taufe rc. II. §. 172 ff.

Marc. 16, 18; Luc. 13, 13 u. s. w. gehören nur dem der Handauflegung überhaupt zu Grunde liegenden Gedanken nach hierher. *Τοῦ πρεσβυτερίου*: die Aeltestenschaft jener Gegend, aus der Timotheus stammte (Apgsch. 16, 1 ff.), legte ihm die Hände auf. Die Gabe des Lehrberufes, von der hier die Rede ist, bedurfte Timotheus nicht erst, als er in Ephesus blieb, sondern von Anfang an; vgl. 2 Tim. 1, 6, wo, wie im ganzen Briefe, seiner zeitweise übernommenen Stellung in Ephesus keine Erwähnung geschieht. Es kann daher nicht an eine Einweihung für seinen besonderen Beruf in Ephesus gedacht werden*). Den Ausdruck *πρεσβυτέριον* (vgl. Luc. 22, 66; Apgsch. 22, 5) kann man nicht von einer Anzahl damals eben versammelter Presbyter verstehen, was weder sprachlich noch geschichtlich angeht. Geschichtlich nicht, weil der Ausdruck in der Anwendung auf ein zusammengehöriges Ganze stehend war, wie jene Stellen zeigen (vgl. auch Planck S. 41), und weil, wie in der allg. Einl. §. 3 gezeigt ist, ein Zusammenbestehen von mehreren christlichen Presbytern ohne einen collegialen Verband nicht denkbar ist; und sprachlich nicht, weil man eine Anzahl von Presbytern nicht, dem Begriff der Sache nach, *πρεσβυτέριον* nennen kann. Selbst de Wette bemerkt gegen Schleiermacher über das *πρεσβυτέριον*: „Institut und Name sind nach meiner Meinung unverdächtig." So auch Olshausen. Ebenso erkennt er auch an, daß der Vergleich von 2 Tim. 1, 6, wo die Handauflegung dem Apostel zugeschrieben wird, eine Schwierigkeit mache, die auf natürliche Weise durch die Combination von beidem gehoben werden kann. Es läßt sich auch an jener Stelle wohl einsehen, warum der Apostel den Timotheus auf seinen, des Apostels, Antheil an jener Zueignung des *χάρισμα* hinweist. Vgl. die Auslegung. Eine ähnliche Differenz haben wir etwa auch Gal. 2, 1 ff., vgl. mit Apgsch. 15, 1 ff.; solche Differenzen ergeben sich von selbst aus der Verschiedenheit der Tendenz der Darstellung.

Vers 15. *Ταῦτα μελέτα* und steigernd *ἐν τούτοις ἴσθι*, fährt der Apostel nach der Hinweisung auf das dem Timotheus verliehene *χάρισμα* fort, wobei an V. 12—14 zu denken seyn wird. *Μελετάω* kommt zwar sonst nicht bei dem Apostel, wohl

---

*) Huther gewiß unrichtig von der Amtseinführung in Ephesus.

aber in dem neutestamentlichen Sprachgebrauch vor Apgsch. 4, 25; Marc. 13, 11. Das ἐν τούτοις ἴσθι ist das lateinische omnis oder totus sum in aliqua re, in einer Sache gleichsam aufgehen. „Damit dein Fortschritt Allen offenbar sey." Denn πᾶσι, nicht ἐν πᾶσι, haben wir nach den kritischen Autoritäten zu lesen. Die Absicht dieses Zusatzes erklärt sich aus dem obigen μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω V. 12. Προκοπή nur hier und Phil. 1, 12. 25; also gleichfalls specifisch paulinisch. Die προκοπή ist durch die Beziehung auf V. 12—14 bestimmt.

Vers 16. „Habe Acht auf dich und die Lehre; beharre dabei." Eine Zusammenfassung von V. 12—15. Duo sunt curanda bono pastori, ut docendo invigilet et se ipsum purum custodiat etc. Calvin. Zu ἐπέχειν vgl. Luc. 14, 7; Apgsch. 3, 5. Ἐπιμένειν kommt in der Bedeutung „bei Jemandem bleiben" nur mit ἐπί Apgsch. 28, 14, bei dem Apostel nur mit πρός vor 1 Cor. 16, 7; Gal. 1, 18; dagegen in tropischer Bedeutung, mit sachlicher Beziehung, auch sonst bei dem Apostel, und zwar nur bei ihm, Röm. 6, 1; 11, 22. 23; Col. 1, 23. Anders wird sich der Ausdruck auch hier nicht fassen lassen: denn nicht von Personen, bei denen Timotheus bleiben soll, sondern von Dingen ist die Rede, denen er sich ganz hingeben soll; vgl. auch 2 Tim. 3, 14. So wird also unter dem unbestimmten αὐτοῖς als Neutrum eine Rückweisung auf das ταῦτα... ἐν τούτοις zu erkennen seyn. „Wenn du dieß thust, wirst du dich und die dich Hörenden selig machen." Warum dieß in Ansehung des Timotheus von einer höheren Belohnung, in Ansehung der Anderen von der σωτηρία schlechthin zu verstehen seyn soll (de Wette), ist nicht abzusehen. Den Worten nach ist es die gleiche σωτηρία, und der beherzigenswerthe Gedanke darin der, daß Treue im Beruf für den Lehrer Bedingung des eigenen Heils ist, daß er, indem er an Anderen seine Pflicht thut, zugleich für sein eigenes Seelenheil sorgt.

§. 5. Vorschriften für Timotheus über sein Verhalten gegen die Gemeindeglieder, nach dem Unterschiede des Alters, des Geschlechts und der Stellung innerhalb der Kirche.

(Kap. 5, 1—25.)

Dieser durch die vorstehende Ueberschrift seinem Inhalte nach bezeichnete Abschnitt zerfällt in mehrere Theile. Zunächst V. 1—2 wird Timotheus zum rechten Verhalten gegen die Gemeindeglieder nach dem Unterschied von Alter und Geschlecht kurz angewiesen. Vers 3—16 geht der Apostel ausführlicher darauf ein, wie er es mit den Wittwen halten solle, und zwar V. 3—8, wie mit den Wittwen im Allgemeinen, V. 9—16 mit denen, welche die kirchliche Ehrenauszeichnung des viduatus genießen sollen. V. 17—19 handelt er von den προεστῶτες πρεσβύτεροι, im Unterschied von den 1, 1 Genannten. Vers 20—25 vom Verfahren gegen sündige Glieder, deren Strafe und Wiederaufnahme, wobei für Timotheus selbst eine Erinnerung eingeflochten wird.

Vers 1 u. 2. Einen πρεσβύτερος — Aelteren — sollst du nicht hart anfahren, sondern ihn ermahnen wie einen Vater; Jüngere wie Brüder; πρεσβυτέρας — ältere Frauen — wie Mütter; jüngere wie Schwestern, in aller Reinheit — weist der Apostel zunächst den Timotheus an. Ueber den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bemerkt Leo richtig: quum supra scripsisset, nemini licere ex juventute Timothei ejus despiciendi occasionem sumere, nunc jam ipsum hortatur Timotheum, ut semper memor suae νεότητος ita se gerat erga seniores, uti revera deceat virum juniorem. Daß hier πρεσβύτερος wie Apgsch. 2, 17 nicht Amtsname, sondern bloße Bezeichnung des Alters ist, lehrt der doppelte Gegensatz des Alters (νεωτέρους) und Geschlechts (πρεσβυτέρας), wie V. 17, wo erst von eigentlichen Presbytern die Rede ist. Der Ausdruck ἐπιπλήσσειν, eigentlich darauf losschlagen = hart anfahren, nur hier. Da er stärker ist als ἐλέγχειν, und ἐπιτιμάω weder ganz dasselbe ausdrückt und gleichfalls nur ein Mal bei dem Apostel sich findet (2 Tim. 4, 2), so bleibt von Schleiermacher's Bedenken nichts übrig, als daß er eben ein ἅπαξ λεγ. ist, wie

so viele auch in den anderen Briefen vorkommen, und zwar ein sehr passendes. Dasselbe gilt, wie Planck S. 43 bereits bemerkt hat, von seinen Einwendungen gegen ὄντως in unserem Falle V. 3, gegen ἔκγονα V. 4, das Schleiermacher selbst aus den LXX hinreichend erläutert. Der Gegensatz zu ἐπιπλ. ist das παρακάλει ὡς πατέρα. Es darf der Berufseifer nicht in Collision mit der dem Alter schuldigen Pietät treten, und gegenüber von Jüngeren nicht zu einer Verletzung der durch den Beruf nicht aufgehobenen Gleichstellung führen. Von seiner natürlich ihm angewiesenen Stellung aus hat der Diener Jesu Christi seines seelsorgerlichen Berufes zu warten. Das Gegentheil von dem ist das κυριεύειν. Den Zusatz ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ wird man, wie die meisten Ausleger thun, speciell auf den letzten Punkt zu beziehen haben. Chrysostomus: μηδὲ ὑποψίαν, φησὶ, δῷς.

Vers 3—16. Von den Wittwen. Die Stelle ist schwierig, und ihre Auffassung bei den verschiedenen Auslegern sehr verschieden. Die Hauptdifferenz zeigt sich namentlich darin, daß die Einen V. 3—8 von V. 9 ff. trennen, und in dem ersteren Abschnitt mehr nur allgemeine Bestimmungen über die Lebensaufgabe der Wittwen je nach ihren Umständen, in dem zweiten Vorschriften entweder über ihre kirchliche Versorgung oder über ihre Anstellung als Diakonissinnen finden; Andere dagegen V. 3—16 so auffassen, daß von den Wittwen in ein und derselben Beziehung gehandelt, und V. 3—8 ebensowohl Erfordernisse für ihre kirchliche Unterstützung angegeben werden, wie V. 9 ff. Andere wieder verstehen V. 3—8 von der kirchlichen Versorgung, dagegen V. 9 ff. von der Anstellung als Diakonissinnen. Und wie mannichfaltig schattiren sich diese Differenzen dann wieder in der Auffassung des Einzelnen! Als Repräsentanten der ersten Ansicht mögen hier nur Schleiermacher, Böttger, Matthies genannt seyn, von denen die beiden ersteren auch darin zusammentreffen, daß sie V. 9 ff. von der Anstellung der Wittwen als Diakonissinnen verstehen, während Matthies die Stelle zunächst von Unterstützung verstanden wissen will; als Repräsentanten der zweiten gewöhnlichen Annahme Planck, Baumgarten, Neander, während Mack zuletzt die dritte oben angeführte Ansicht verfochten hat. Ich selbst gestehe, früher der zweiten Ansicht, wonach V. 3—16 von kirchlicher Unterstützung der

Wittwen die Rede ist, gewesen zu seyn; bis erneute Erwägung der Stelle mich von selbst im Wesentlichen auf eben die Ansicht geführt hat, die de Wette giebt, und von welcher er selbst im Vorwort sagt, daß er durch sie die Erklärung dieser schwierigen Stelle aufs Reine gebracht zu haben glaube. So auch Leo Exc. II. Vor Allem aber verdient hier Mosheim eine dankbare Erwähnung, der dieselbe Erklärung im Wesentlichen bereits gegeben und so schlagend erwiesen hat, daß man sich wundern muß, wie sie je wieder zurückgestellt werden konnte. Die Punkte, von denen die Differenzen ausgehen, sind die Auffassung von V. 4: *εἰ δέ τις κτλ.*, und V. 9: *χήρα καταλεγέσθω κτλ.*

Vers 3. *Χήρας τίμα, τὰς ὄντως χήρας* — damit geht der Apostel auf ein neues, besonderes Lebensverhältniß über, während er es V. 1 u. 2 mit dem Unterschiede des Alters und Geschlechts zu thun hatte, jedoch nur für den Fall des *παρακαλεῖν*; er giebt also auch hierin nicht das ganze Verhalten umfassende Lebensregeln. Bei Nennung der *χῆραι* kommt nun auch sogleich die specielle Beziehung, in der Timotheus mit ihnen zu thun hat, in Betracht: ihre Unterstützungsbedürftigkeit, vgl. Apgsch. 6, 1. Man muß also nicht, wie Schleiermacher u. A. nach ihm gethan haben, aus V. 1 u. 2 schließen wollen, daß, weil da vom Betragen des Timotheus gegen verschiedene Personen die Rede sey, *τιμᾷν* in Bezug auf die Wittwen auch nur von seinem Betragen überhaupt, der ihnen schuldigen Achtungsbezeigung, verstanden werden könne; denn weder ist *μὴ ἐπιπλ.* mit seinem Gegensatz *παρακάλει* Bezeichnung seines Betragens im Allgemeinen, und andererseits bringt schon die Erwähnung der *χήρα* die specielle Beziehung des Timotheus zu ihr mit sich. Geht doch der Verfasser V. 17. 19. 20. 22 und vollends V. 23 plötzlich zu Neuem über. Hauptsächlich aber geht aus V. 4 (vgl. unten) hervor, womit V. 8. 16 u. 17 zu vergleichen ist, daß *τιμάω* hier in dem bestimmten Sinne des Ehrens durch Unterstützung genommen werden muß. Wir sagen also nicht, daß *τιμάω* geradezu „unterstützen" bedeute, sondern es bedeutet ein Ehren, das sich eben in Unterstützung derselben zu zeigen hatte, wie das sich dem Timotheus nach Maßgabe der Verhältnisse von selbst verstehen mußte. Vgl. Matth. 15, 4. 6; Apgsch. 28, 10. Auf Apgsch. 6, 1 ist in diesem Betracht schon hinge-

wiesen worden. War doch diese Fürsorge für die Wittwen aus der jüdischen Gemeinschaft herübergenommen; man vgl. nur 5 Mos. 16, 11; 14, 29; 24, 17. 19; 2 Mos. 22, 22 ff. u. s. w. Winer RWB. unter Wittwe. Dann Ign. ad Polyc. c. 4: *χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν*. Just. M. apol. 1 (al. 2), 67: *τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις*. (De Wette zu d. St.) *Τὰς ὄντως χήρας*, setzt der Apostel näherbestimmend hinzu. Schleiermacher behauptet, darunter könnten nur Wittwen von der rechten Gesinnung verstanden seyn, und nach seiner Auffassung von *τιμᾶν* hat er vollkommen Recht. Mit jener Auffassung fällt auch diese Behauptung. Nicht bloß der klare Sinn von V. 16 ist dagegen, sondern vor Allem der Gegensatz V. 4 und V. 5, der uns lehrt, was der Apostel unter *ἡ ὄντως χήρα* versteht.

Vers 4 nehmlich fährt der Apostel fort: *εἰ δέ τις χήρα κτλ.*: wenn aber eine Wittwe Kinder oder Abkömmlinge hat, so sollen sie vor Allem gegen ihr eigenes Haus frommen Sinn üben und ihren Eltern vergelten lernen u. s. w. — *Τὰς ὄντως χήρας* hat der Apostel mit Nachdruck vorher gesagt. Wenn er nun fortfährt: *εἰ δέ τις χήρα*, so ist doch offenbar, daß diese Worte zu dem *τὰς ὄντως χήρας* einen Gegensatz bilden. Der Gegensatz aber soll eben den Begriff der *ὄντως χήρα* erläutern. Dieser offenbare Gegensatz wird ignorirt, wenn man, wie Schleiermacher, Matthies u. A., in V. 4 u. 5 eine Darstellung der *ὄντως χήρα* in zwei Verhältnissen finden will, nehmlich wenn sie kinderbegabt, und wenn sie vereinsamt ist. Wozu denn dann *πρῶτον*, das nur vermittelst des gegensätzlichen Verhältnisses zu V. 3 einen durch den Context gegebenen Sinn hat? Warum ist nicht *ἡ ὄντως χήρα* Subjekt? Warum denn als Gegensatz *ἡ δὲ ὄντως χήρα* zu Anfang von V. 5, da nach dieser Auffassung auch V. 4 von einer *ὄντως χήρα* die Rede ist? *Ἡ δὲ μεμονωμένη* wäre dann der einzig richtige Gegensatz. Und wenn dargestellt werden soll, welches die rechte Wittwe sey, so ist es ganz ungereimt, daß es von ihr heißt: *μανθανέτωσαν* V. 4, sie soll erst lernen; als rechte Wittwe muß sie das schon gelernt haben. Und warum denn V. 5 *ἤλπικεν* und nicht wieder dieselbe imperative Fassung? Dafür ist gar kein Grund einzusehen, als etwa der, daß der Verfasser sich aufs Richtige erst jetzt be-

sonnen hat. Im Uebrigen geht es auch nicht an, wie wir gleich sehen werden, zum Subjekt des μανθαν. die Wittwe zu machen, wie bei dieser Auffassung geschehen muß. Fassen wir dagegen εἰ δέ τις χήρα V. 4 als Gegensatz zu der ὄντως χήρα, somit als Bestimmung darüber, wer als Wittwe anzusehen sey, und wer nicht, eine Bestimmung, welche das nachdrücklich gesetzte ὄντως χήρα am Schluß V. 3 verlangt, so ist Alles klar. Dann besagt V. 4: eine solche ὄντως χήρα, die der Unterstützung bedarf, ist diejenige nicht, die noch τέκνα oder ἔκγονα hat; eine solche ist auf die Ihrigen anzuweisen, die vor Allem, ehe der Fall des bestimmten τιμᾷν von deiner Seite eintritt, lernen sollen τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν κτλ. Und im Gegensatz zu ihr heißt es nun V. 5: ἡ δὲ ὄντως; sie ist somit als die ganz verlassene bezeichnet, die Niemand mehr hat, der für sie sorgt, ganz wie V. 16. Ueber ἔκγονα lehrt Schleiermacher das Richtige, indem er die Glosse des Hesychius: ἔκγονα, τέκνα τέκνων, auf u. St. bezieht; vgl. S. 61. Ueber μανθανέτωσαν ist schon bemerkt worden, daß es die τέκνα ἢ ἔκγονα zum Subjekt habe, nicht die Wittwe. Der Grund dafür liegt nicht im Pluralis, der allenfalls auch in Beziehung auf die εἴ τις χήρα stehen könnte, sofern sie Repräsentantin eines öfter vorkommenden Falles ist (wiewohl 2, 15 etwas anders ist), sondern in dem gegensätzlichen Verhältniß zu V. 3. Denn in Gegensatz zu der Ermahnung an Timotheus, die wirklichen Wittwen zu unterstützen, kann nicht der Satz gestellt werden: solche Wittwen aber, welche noch Angehörige haben, sollen gegen diese ihre Pflicht erfüllen, sondern nur: sollen von diesen vergeltende Liebe empfangen. Selbst wenn man τιμᾷν ganz allgemein von Werthhaltung versteht, nöthigt der Gegensatz die τέκνα als Subjekt zu nehmen. Da aber die Wittwen in Beziehung auf solche allgemeine Werthhaltung nicht auf die Ihrigen hingewiesen werden können, ist offenbar, daß eben τιμᾷν in dem von uns behaupteten Sinne verstanden werden müsse, wie das auch der Ausdruck ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι zu erkennen giebt. Bei unserer Fassung hat dann auch πρῶτον seinen bestimmten Sinn (vgl. oben); ferner kann der Ausdruck εὐσεβεῖν nur von der Pflicht der Pietät der Kinder gegen die Eltern, nicht umgekehrt von dem Verhalten der Eltern gegen die Kinder verstanden werden. Und wie weit muß man es

bei dem ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις herholen, wenn die Wittwe Subjekt ist, da dann nur daran gedacht werden kann, daß sie die Pflege, die sie von ihren προγόνοις erfahren hat, an ihren eigenen Kindern wieder vergelten soll. Und sollten denn die Wittwen in Ephesus so pflichtvergessen gewesen seyn, daß sie an die erste und natürlichste aller Pflichten in dieser Weise gemahnt werden mußten! Εὐσεβεῖν bezeichnet die kindlich fromme Gesinnung, wie es auch bei den Alten vermöge derselben religiös-sittlichen Idee, welche das vierte Gebot des Dekalogs mit dem dritten verbindet, so gewöhnlich ist in Beziehung auf Eltern, Obrigkeit und ehrwürdige Personen überhaupt; vgl. Passow. Demnach nicht: fromm seyn in Beziehung auf das eigene Haus, wie diejenigen übersetzen, welche die Wittwe Subjekt seyn lassen; vgl. Apgsch. 17, 23. Aber τὸν ἴδιον οἶκον soll bei unserer Auffassung nicht passen! Allein da der Verfasser kein bestimmtes verwandtschaftliches Verhältniß im Auge hat (τέκνα ἢ ἔκγονα), so mußte er einen allgemeinen Ausdruck gebrauchen, und man kann, wie de Wette will, dann in dem Ausdruck οἶκον auch noch den Gedanken finden, daß dieses εὐσεβεῖν als Sache des Familiensinnes, der Familienehre bezeichnet wird. Τὸν ἴδιον aber steht offenbar im Gegensatz zu dem Verhältniß der Wittwe zu der relativ fremden Gemeinde, welche die Wittwe unterstützen soll. Ueber πρόγονοι endlich, das man gleichfalls unpassend finden wollte, hat de Wette bemerkt: „πρόγ., Eltern und Großeltern wird von den noch lebenden gebraucht, Plat. legg. XI. p. 931 sqq. Der Pluralis aber steht, weil von Mutter oder Großmutter die Rede ist.“ Der Ausdruck μανθανέτωσαν lehrt übrigens, daß hierin Mißbrauch bei der Gemeinde eingerissen war, und solche Wittwen bei der Gemeinde Unterstützung suchten, welche noch Verwandte hatten, die sie versorgen konnten. Τοῦτο γάρ ἐστι ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, vgl. 2, 3, von wo das καλὸν καὶ der recept. in den Text unserer Stelle gekommen ist; vgl. Tischendorf.

Vers 5. Gut de Wette: „Nun ist von der ὄντως χήρα, und zwar im bestimmten Gegensatze mit V. 4 als einer vereinsamten die Rede; aber nicht etwa um zu sagen, daß sie von der Gemeinde „geehrt“ werden solle (dieß ist ja schon V. 3 gesagt), sondern um die Voraussetzung, unter welcher dieß geschieht, zur

Sprache zu bringen." Nehmlich ἡ δὲ ὄντως χήρα kann, im Gegensatz zu der im 4. Vers genannten, nur von der völlig vereinsamten verstanden werden, nicht von der rechten Wittwe, die ist, was sie seyn soll; und καὶ μεμονωμένη ist epexegetische Erläuterung der ἡ ὄντως χήρα. Faßt man, wie Schleiermacher u. A., ἡ ὄντως χήρα = die rechte Wittwe (der Gesinnung nach) und dann καὶ μεμον. nicht als Erläuterung, sondern als eine weitere Bestimmung, so erhält man den falschen Gegensatz, wonach die vorherbezeichnete Wittwe nicht eine rechte seyn müßte; oder vielmehr ἡ δὲ ὄντως χήρα würde gar keinen Gegensatz bilden, und dieser wäre erst mit μεμον. nachgetragen, was logisch unmöglich ist. Man wendet gegen unsere Auffassung ein (Matth.): es müßte, wenn μεμον. Erklärung wäre, der Artikel stehen. Und wenn μεμον. eine noch hinzutretende besondere Bestimmung bildet, dann nicht? Der Grund der Nachstellung von καὶ μεμον. scheint mir nur darin zu liegen, daß der Verfasser die Bestimmung ἡ ὄντως, wie vorher, mit χήρα unmittelbar verbinden und nicht unmittelbar neben ἡ ὄντως die adjektivische Bestimmung μεμον. stellen will; vorgestellt aber würde μεμον. in keinem Falle den Artikel erhalten haben, da es mit ἡ ὄντως ein und denselben Begriff bildet. Aber sagt man gegen diese Auffassung weiter (Leo): wie hätte der ὄντως χήρα die σπαταλῶσα V. 6 entgegengestellt werden können, wenn ἡ ὄντως χήρα nicht vidua pia et proba ist? Dagegen ist einfach zu sagen: die σπαταλῶσα V. 6 ist nicht Gegensatz zu ἡ ὄντως χήρα V. 5, sondern zu der in V. 5 dargestellten ὄντως χήρα, welche auf Gott hofft und am Gebet anhält. Wie ἡ δὲ ὄντως χήρα V. 5 zu der Wittwe V. 4, so bildet ἡ δὲ σπατ. V. 6 zu der Wittwe, wie sie V. 5 dargestellt ist, einen Gegensatz. Aber wie hätte der Apostel, wenn er mit ἡ ὄντως χήρα nur den Begriff der Vereinsamung verband, hinzufügen können ἤλπικεν ἐπὶ θεὸν — ἡμέρας, da dieß nicht der Wittwe qua einer vereinsamten, sondern nur qua einer rechten Wittwe zukomme? Gegen diese Argumentation genügt die Hinweisung auf 1 Cor. 7, 33. 34: ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου . . . ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου. Wie der Apostel hier, die durch die Lebensumstände gesetzte Lebensaufgabe ins Auge fassend, sagt μεριμνᾷ — so auch hier ἤλπικε, wiewohl er weiß V. 6, daß es auch σπαταλῶσαι

giebt. Die einer ὄντως χήρα, d. i. einer vereinsamten, durch den Wegfall alles dessen, was sie an das Leben band, von selbst gestellte Lebensaufgabe ist mit ἤλπ. u. s. w. bezeichnet, und zwar als etwas sich von selbst Verstehendes durch die indicative Form. Der Zweck des ganzen Satzes V. 5 aber ist nicht, was noch weiter wohl zu beachten ist, den Begriff der ὄντως χήρα weiter zu erläutern und noch eine neue Bestimmung zu der in V. 4 enthaltenen hinzuzufügen; der Begriff ὄντως χήρα ist bereits durch V. 4 festgestellt, so wie er auch V. 16 vorkommt; auch würde hierzu die Fassung des ganzen Satzes, der das ἤλπικε κτλ. als das bei jeder vereinsamten Wittwe von selbst sich Verstehende bezeichnet, nicht passen; vielmehr müßte dann die ganze Fassung von dem Gegensatz solcher Wittwen ausgehen, die zwar vereinsamt sind, aber nicht auf Gott hoffen; sondern der Zweck des Satzes ist vielmehr, nachdem durch V. 4 festgesetzt ist, was eine ὄντως χήρα ist, wie de Wette schon bemerkt hat, die Voraussetzung zu nennen, unter der der Apostel dem Timotheus aufgetragen hat: τίμα τὰς ὄντως χήρας. „Die Voraussetzung," sagt de Wette richtig, nicht den Grund: denn in letzterem Falle müßte entweder die Wittwe V. 5 im Gegensatz zu V. 4 als die unterstützungsbedürftige dargestellt seyn, was nicht der Fall ist, oder V. 5 müßte als eine weitere Bestimmung für ὄντως χήρα genommen und von ihrer Würdigkeit als Unterstützungsgrund verstanden werden, wogegen vorher das Nöthige erinnert worden ist. Welchen Grund aber der Apostel hat, diese Voraussetzung zu benennen, lehrt der Gegensatz V. 6 und der Auftrag: ταῦτα παράγγελλε, ἵνα ἀνεπίληπτοι ὦσιν. — Ἤλπικεν ἐπὶ τὸν θεόν (Accus.) lesen wir hier, oben 4, 10 den Dativ; vgl. Winer §. 53, 1. S. 485. Der Accus. bezeichnet die Richtung des Gemüths auf Gott hin; der Dativ dagegen bezeichnet Gott als den, auf welchem die Hoffnung ruht. Ueber das Perfekt vgl. zu 4, 10 und Winer §. 41, 4. S. 315. Daß man ἤλπικεν ἐπὶ θ. nicht mit der Restriktion auf den Unterhalt, und so als Gegensatz zu V. 4 fassen darf, lehrt das Folgende und der Gegensatz V. 6. Καὶ προςμένει — gut Leo: nam ex fiducia in Deo sponte fluit ardor precum *). Ueber den Unterschied von

*) Huther erinnert passend an die Anna Luc. 2, 37.

δέησις und προσευχή = Bitte und Gebet, vgl. zu Phil. 4, 6. Ueber die Wiederholung des Artikels Winer §. 18, 5. S. 148.

Vers 6. Im Gegensatz zu der **eben beschriebenen** ὄντως χήρα, nicht zu der ὄντως χήρα schlechthin stehen nun die folgenden Worte: ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν: die üppig lebende aber ist lebendig todt. Quippe quae nec naturaliter jam, nec spiritualiter frugi sit, wie Bengel bemerkt. Zu σπαταλάω vgl. Jac. 5, 5. Zum Ganzen Matth. 8, 22 u. a. Giebt der Apostel V. 5 nicht einen neuen Grund der Unterstützung an, so wird auch V. 6 nicht als Grund der Nichtunterstützung zu betrachten seyn, sondern als die negative Darstellung dessen, was der Apostel von einer ὄντως χήρα erwartet, und wozu Timotheus ermahnen soll V. 7.

Vers 7. Καὶ ταῦτα παράγγελλε (= gebiete 1, 3) κτλ. Ταῦτα bezieht man auf V. 3—6, oder auf V. 4—6, oder auf V. 5 u. 6. Das Letztere ist wohl, wie de Wette schon bemerkt, das Richtige. Auf V. 4 — 6 das ταῦτα παράγγ. anzuwenden, dafür scheint allerdings die Anknüpfung von V. 8 zu sprechen. Wenn nehmlich das ταῦτα παράγγ. auch auf V. 4 sich erstreckt, so konnte der Apostel leicht anreihen: wenn aber Jemand trotz deines Gebots das nicht thut ꝛc. Da würde denn auch der viel stärkere Ausdruck V. 8, im Vergleich mit ἀνεπίληπτοι V. 7, was de Wette von dieser Ansicht abhält, sich natürlich erklären. Gleichwohl dünkt es mir angemessener, ταῦτα nur auf V. 5 u. 6 zu beziehen, und nicht zum Subjekt von dem ὦσι so Verschiedenes — die τέκνα und ἔκγονα und die Wittwen — zu machen. Das ταῦτα παράγγ. hat dann eine viel bestimmtere Beziehung und läßt die Absicht der Bemerkung über die ὄντως χήρα V. 5 u. 6 deutlich erkennen. Sie wird durch V. 7 abgeschlossen, und der Apostel kehrt V. 8 zu V. 4 zurück. Die wirklichen Wittwen sollst du unterstützen V. 3; die nicht wirklichen die Ihrigen. Thun sie das nicht (V. 8), so ꝛc.

Vers 8. „Wenn aber einer für seine Angehörigen und zumal für seine Hausgenossen nicht sorgt, der hat den Glauben verläugnet und ist schlechter als ein Ungläubiger.“ Es versteht sich nun von selbst, daß τις V. 8 nicht von der Wittwe, sondern von ihren Angehörigen zu verstehen ist, worüber zu V. 4.

Die ἴδιοι und οἰκεῖοι unterscheiden sich, wie Angehörige überhaupt und Hausgenossen insbesondere; an die οἰκείους τῆς πίστεως Gal. 6, 10 ist natürlich hier nicht zu denken, wegen des Zusammenhangs, und weil eben τῆς πίστεως nicht dabei steht. Man vgl. vielmehr Eph. 2, 19: qui ad domum Dei pertinent, seine Hausgenossen; so auch hier auf dem natürlichen Gebiete leiblicher Verwandtschaft. Den Sinn von προνοεῖν erläutert V. 4. Das Wort findet sich nur noch bei dem Apostel Röm. 12, 17; 2 Cor. 8, 21. Πίστιν ἤρνηται, nehmlich durch die That, indem er die aus dem Wesen des Glaubens hervorgehende Anforderung der Liebe selbst in Bezug auf die ihm leiblich Nächsten ignorirt. Der protestantische Ausleger muß dem von Herzen beistimmen, was Mack hier so treffend bemerkt: „Der Glaube im Sinne des Apostels kann nicht seyn, ohne daß er die Liebe in sich habe; denn es ist des Glaubens Inhalt nicht ein bloßes Gedankending, sondern die göttliche Gnade und Wahrheit, an welche der Glaubende seinen Geist hingiebt, wie der Liebende sein Herz (NB. der Glaubende ist eo ipso auch der Liebende und giebt also nicht bloß den Geist, sondern das Herz hin: καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται Röm. 10, 10); des Glaubens Inhalt ist auch der Gegenstand der Liebe u. s. w." Ueber ἀρνεῖσθαι vgl. zu Tit. 1, 16. Zu ἀπίστου χείρων vgl. Matth. 5, 46. 47.

Vers 9. Entscheidend für die Auffassung des folgenden Passus V. 9—16 ist nun V. 9. Redet hier der Apostel noch von den Wittwen in derselben Beziehung des τιμᾶν V. 3, oder geht er auf etwas Anderes hinsichtlich der Wittwen über, und was ist in diesem Falle das Andere? Jede der hier möglichen Ansichten und namentlich die erste, welche V. 9 ff. wie V. 3 ff. von kirchlicher Versorgung der Wittwen versteht, und welche auch bei Theodoret, Chrysostomus (hom. in h. l.), Oekumenius, Theophylakt und Hieronymus sich findet (vgl. de Wette), hat in neuester Zeit ihre Vertreter gefunden, wie oben bereits bemerkt wurde. Zunächst wird nun jeder — um erst einmal auf die Hauptfrage einzugehen, ob hier etwas Neues beginne, oder nicht — eingestehen müssen, daß die Worte χήρα καταλ. κτλ. ganz das Ansehen haben, als solle zu etwas Neuem übergegangen werden. Wir haben in den Versen 3—8, die ausgemacht zu-

sammengehören, eine enge Verkettung der einzelnen Sätze auch äußerlich angedeutet gefunden, warum bricht diese hier auf einmal ab, da doch, wenn V. 3—16 ein Ganzes bilden, V. 3—8 die Vorbedingungen für V. 9 enthalten? Warum kein οὖν oder noch besser δέ im Gegensatz zu V. 8? Warum der plötzliche Wechsel des Ausdrucks in καταλεγέσθω? Warum nichts mehr von der ὄντως χήρα, wenn doch V. 3—8 diesen Begriff zum Behuf des hier über sie zu Sagenden festsetzen sollte? Ferner, wenn V. 3—16 von den Wittwen nur in der einen Beziehung auf deren Unterstützung verstanden werden soll, wozu die doppelte Bestimmung über deren Würdigkeit V. 5, und dann wieder V. 9 u. 10, und beide so selbständig, als ob sie einander nichts angingen? Wäre es denn in diesem Falle nicht wenigstens weit natürlicher, daß mit einem ἡ δὲ ὄντως χήρα zu Anfang von V. 9 das Ergebniß von V. 4—8 zusammengefaßt wäre? Und weist uns nicht der Ausdruck χήρα καταλεγέσθω selbst auf einen anderen Zweck des καταλέγεσθαι hin? Denn χήρα καταλ. wird man, wie Winer §. 66, 4. S. 663 lehrt, so aufzufassen haben, daß χήρα Prädikat und nichts zu suppliren ist: „als Wittwe werde verzeichnet (enrollirt) eine, die nicht unter 60 Jahren ist." Daß der Zweck dieser Eintragung nur die Unterstützung gewesen sey, ist reine Zuthat der Ausleger und geht aus V. 16 (vgl. unten) nicht hervor. Wenn sich geschichtlich nachweisen läßt, daß eine Eintragung der Wittwen als solcher, eine Aufnahme in eine kirchliche Ehrenstellung als Wittwe denkbar ist, so ist nach dem Ausdruck vor Allem daran zu denken; und warum dann reiche Wittwen, wenn sich sonst an ihnen die aufgestellten Bedingungen fanden, von dieser Auszeichnung ausgeschlossen werden sollten, ist gar nicht einzusehen. Und die Bedingungen selbst, welche V. 9 u. 10 enthält, sind sie passend, wenn sie in specieller Beziehung auf kirchliche Unterstützung gestellt sind? Tausend Dinge sprechen dagegen, hat Schleiermacher gesagt; und wenn nun seine Gegner, wie Planck, Baumgarten u. A., dagegen bemerken, man dürfe nur nicht diese Anforderungen so verstehen, als ob sie alle zusammen bei jeder aufzunehmenden Wittwe sich hätten finden müssen, so vergessen sie den wahren Gesichtspunkt, daß nehmlich nicht von Wittwen überhaupt, sondern von dürftigen ausschließlich die Rede seyn

müßte; und von diesem Gesichtspunkte aus bleiben dann die gestellten Bedingungen immer befremdlich. Und warum sollte denn die Kirche die Pflicht der Liebe nur an sechszigjährigen Wittwen üben? Konnte es doch jüngere geben, die in einer viel bedrängteren Lage waren? Und warum nur an einer Wittwe, welche ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή war? Sollte man eine übrigens unbescholtene Wittwe, bei der dieß nicht zutraf, nicht auch unterstützen? Und so kann man fortfahren zu fragen bei dem ἐτεκνοτρόφησε und den folgenden Bestimmungen. Aber man kann ganz allgemein sagen, der Apostel hat nun und nimmermehr von einem vorangegangenen würdigen Verhalten die kirchliche Unterstützung solcher Wittwen, die hülflos und verlassen dastanden, abhängig machen wollen. Selbst V. 5 thut er das nicht. Es wäre das ganz wider den Sinn christlicher Liebe; und thöricht würde man es finden, wenn Jemand heutiges Tages für die innere Mission in Beziehung auf die Wittwen die Forderungen geltend machen wollte, die hier der Apostel aufgestellt haben soll. Und nicht bloß V. 9 u. 10, auch die folgenden Verse V. 11: νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ, V. 14: βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν, widersetzen sich dieser Auffassung: denn weder konnten jüngere Wittwen, wenn es sich um Unterstützung handelte, schlechthin abgewiesen werden, noch konnten sie zu einer zweiten Heirath so ohne Weiteres aufgefordert werden, wenn ihnen damit alle Aussicht auf kirchliche Unterstützung entzogen seyn sollte (ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή V. 9). Und selbst auch bei den jüngeren Wittwen blickt wenigstens von einem Mangel an dem Nöthigen gar nichts durch. Richtig hat Mosheim schon S. 444 ff. diese Gründe gewürdigt. Kurz — man wird jedenfalls noch einen anderen Gesichtspunkt in der Sache fassen müssen, wie auch Vertheidiger dieser Ansicht gethan haben: die kirchliche Unterstützung muß zugleich als eine Ehrenauszeichnung betrachtet werden. Allein die beiden Gesichtspunkte gehen der Natur der Sache nach nicht zusammen. Nicht jede Wittwe, die unterstützt werden mußte, verdiente eo ipso auch eine kirchliche Auszeichnung; und nicht jede Wittwe, die keine kirchliche Unterstützung bedurfte, konnte eben darum von kirchlicher Auszeichnung ausgeschlossen seyn. Es müssen andere Bestimmungsgründe für die Unterstützung, und andere für die kirchliche Auszeichnung gewesen seyn. Welche die ersteren waren,

sammengehören, eine enge Verkettung der ff. Da möchte
äußerlich angedeutet gefunden, warum zur kirchlichen
mal ab, da doch, wenn V. 3—16 dem πρεσβύτερος)
die Vorbedingungen für V. 9 dann, wenn sie ὑ-
noch besser δὲ im Gegensatz das Recht haben, an eine
Wechsel des Ausdrucks in natus, eines τάγμα χηρεῖον,
von der ὄντως χήρα, w Tertull. de vel. virg. c. 9:
Behuf des hier über praeter annos LX non tan-
wenn V. 3—16 vor aliquando, eliguntur, sed et
auf deren Unterst educatrices filiorum; dann gehört wahr-
pelte Bestimmu Herm. Past. L. I. vis. 2 (Grapte
der V. 9 u. viduas et orphanos), und bei Lucian de
nichts angin Op. III. 335. Reiz: ἕωθεν μὲν εὐθὺς ἦν
stens weit δεσμωτηρίῳ περιμένοντα γραΐδια χήρας τινὰς
fang vo Dann Chrys. hom. 31. in div. N. T.
wäre? haer. 79, 4 u. a. Am ausführlichsten darüber
selbst Epiph. S. 452 ff., der auch die Literatur seiner Zeit darüber
χήρα S. 451. Vgl. auch Baur a. a. O. S. 48 f.; Leo a. a. O.
auf Wette zu u. St. Wir haben freilich keine Stelle außer
ist der unsrigen, in Frage stehenden, welche das Vorhandenseyn die-
u des Wittweninstituts oder auch nur seiner Anfänge bereits in
der apostolischen Zeit bewiese; aber soviel geht aus den ange-
führten und ähnlichen Stellen, namentlich bei Tertullian, Cle-
mens von Alexandrien, unwiderleglich hervor, daß es zu Ende des zweiten Jahrhunderts längst bestand, und man es allgemein auf die apostolische Anordnung, welche eben unsere Stelle enthält, zurück datirte. Und „nicht unwahrscheinlich ist es auch, daß gleich anfangs fromme Wittwen eine kirchliche Stellung erhielten," bemerkt de Wette; „nur daß diese hier schon als eine gesetzmäßige auf förmlicher Wahl beruhende vorausgesetzt wird, möchte eine etwas spätere Zeit verrathen." Allein wenn es einmal eine solche ausgesprochene Ehrenstellung gab, so mußte es auch eine Wahl dazu geben. „Von dieser Art der Wittwen der ersten Kirche, die man zum Unterschiede von den übrigen die geistlichen nennen kann," die „auch in der kirchlichen Sprache πρεσβύτιδες, presbyterae, presbyterissae hießen, theils weil sie alle alt und betagt, zum wenigsten sechszigjährig waren, wie Tertullian ausdrücklich bezeugt, theils weil sie an Würde und auch

gewissen Stücken ihres Amtes den Aeltesten der Gemeinde
·n," als deren Aufgabe Tertullian ausdrücklich bezeichnet,
perimentis omnium affectuum structae facile norint
et consilio et solatio juvare, und denen später wenig·
· Art Aufsicht über die armen Wittwen und Waisen
emeinde anvertraut war (vgl. die Stellen bei Hermas und
.ian), — „muß sonder allen Streit das Gesetz des Apostels,
das wir erklären wollen, verstanden werden. Alles ist dann hell und klar in den Worten des Apostels: die Ursache eines jeden Satzes offenbaret sich gleichsam selbst, wenn wir dieß annehmen"... „Keiner unter allen Lehrern der alten Zeiten bis auf das vierte Jahrhundert hat den Apostel anders als wir verstanden." So der treffliche Mosheim *). Und wer müßte ihm nicht beistimmen, wenn er nun nachweist, wie lieblos und durchaus unpraktisch die folgenden Bestimmungen sind, wenn sie als Bedingungen der kirchlichen Unterstützung gefaßt werden, wie passend dagegen in der von ihm behaupteten Beziehung.

Was nehmlich das μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγ. anlangt, so darf man sich nur daran erinnern, daß ja auch bei der Erwählung zur Ehrenstellung eines Presbyters das Alter die erste Bedingung war, und daß diese Wittwen zweifelsohne von Anfang an, wie es uns von der späteren Zeit Tertullian u. A. bezeugen, einen Einfluß auf die Jüngeren ihres Geschlechts üben sollten, um diese Anforderung zu verstehen, wenn solche kirchliche Wittwen, Presbyterissen, gemeint sind. Der Context selbst aber weist V. 11 noch auf einen ganz bestimmten Grund derselben hin: wer einmal als Wittwe eingetragen war, sollte es für immer bleiben und diese Ehrenstellung durch eine nachfolgende Wiederverheirathung nicht entwürdigen; der Apostel setzt also ein Alter fest, bei dem die Gefahr V. 11 nicht mehr zu besorgen ist. Will er dann gleichwohl um gemachter Erfahrungen willen V. 14, daß jüngere Wittwen heirathen, so schließt er sie, wenn sie seinem Rathe folgen, nicht von kirchlicher Versorgung, sondern nur von einer Auszeichnung aus, die sie, wenn ihr Sinn der war, welchen der Apostel als Grund der Wiederverheirathung angiebt V. 11 ff., auch nicht verdienten. Eine weitere Bedin-

*) Auch Huther hat sich ihm angeschlossen.

lehrt V. 3—8, und welche die anderen, V. 9 ff. Da möchte dann wohl auch die arme oder verarmte Wittwe zur kirchlichen Ehrenstellung (einer Art πρεσβυτέρα neben dem πρεσβύτερος) gelangen; aber Unterstützung erhielt sie nur dann, wenn sie ὄντως χήρα war. Daß wir geschichtlich das Recht haben, an eine solche Einrichtung eines kirchlichen viduatus, eines τάγμα χήρειον, zu denken, beweisen die Stellen bei Tertull. de vel. virg. c. 9: Ad quam sedem (viduarum) praeter annos LX non tantum univirae, i. e. nuptae aliquando, eliguntur, sed et matres et quidem educatrices filiorum; dann gehört wahrscheinlich auch hierher: Herm. Past. L. I. vis. 2 (Grapte autem commonebit viduas et orphanos), und bei Lucian de morte Peregrin. Op. III. 335. Reiz: ἕωθεν μὲν εὐθὺς ἦν ὁρᾶν παρὰ τῷ δεσμωτηρίῳ περιμένοντα γραΐδια χήρας τινὰς καὶ παιδία ὀρφανα. Dann Chrys. hom. 31. in div. N. T. loc.; Epiph. haer. 79, 4 u. a. Am ausführlichsten darüber Mosheim S. 452 ff., der auch die Literatur seiner Zeit darüber angiebt S. 451. Vgl. auch Baur a. a. O. S. 48 f.; Leo a. a. O. und de Wette zu u. St. Wir haben freilich keine Stelle außer der unsrigen, in Frage stehenden, welche das Vorhandenseyn dieses Wittweninstituts oder auch nur seiner Anfänge bereits in der apostolischen Zeit bewiese; aber soviel geht aus den angeführten und ähnlichen Stellen, namentlich bei Tertullian, Clemens von Alexandrien, unwiderleglich hervor, daß es zu Ende des zweiten Jahrhunderts längst bestand, und man es allgemein auf die apostolische Anordnung, welche eben unsere Stelle enthält, zurück datirte. Und „nicht unwahrscheinlich ist es auch, daß gleich anfangs fromme Wittwen eine kirchliche Stellung erhielten," bemerkt de Wette; „nur daß diese hier schon als eine gesetzmäßige auf förmlicher Wahl beruhende vorausgesetzt wird, möchte eine etwas spätere Zeit verrathen." Allein wenn es einmal eine solche ausgesprochene Ehrenstellung gab, so mußte es auch eine Wahl dazu geben. „Von dieser Art der Wittwen der ersten Kirche, die man zum Unterschiede von den übrigen die geistlichen nennen kann," die „auch in der kirchlichen Sprache πρεσβύτιδες, presbyterae, presbyterissae hießen, theils weil sie alle alt und betagt, zum wenigsten sechszigjährig waren, wie Tertullian ausdrücklich bezeugt, theils weil sie an Würde und auch

in gewissen Stücken ihres Amtes den Aeltesten der Gemeinde glichen," als deren Aufgabe Tertullian ausdrücklich bezeichnet, ut experimentis omnium affectuum structae facile norint ceteras et consilio et solatio juvare, und denen später wenigstens eine Art Aufsicht über die armen Wittwen und Waisen der Gemeinde anvertraut war (vgl. die Stellen bei Hermas und Lucian), — „muß sonder allen Streit das Gesetz des Apostels, das wir erklären wollen, verstanden werden. Alles ist dann hell und klar in den Worten des Apostels: die Ursache eines jeden Satzes offenbaret sich gleichsam selbst, wenn wir dieß annehmen"... „Keiner unter allen Lehrern der alten Zeiten bis auf das vierte Jahrhundert hat den Apostel anders als wir verstanden." So der treffliche Mosheim *). Und wer müßte ihm nicht beistimmen, wenn er nun nachweist, wie lieblos und durchaus unpraktisch die folgenden Bestimmungen sind, wenn sie als Bedingungen der kirchlichen Unterstützung gefaßt werden, wie passend dagegen in der von ihm behaupteten Beziehung.

Was nehmlich das μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγ. anlangt, so darf man sich nur daran erinnern, daß ja auch bei der Erwählung zur Ehrenstellung eines Presbyters das Alter die erste Bedingung war, und daß diese Wittwen zweifelsohne von Anfang an, wie es uns von der späteren Zeit Tertullian u. A. bezeugen, einen Einfluß auf die Jüngeren ihres Geschlechts üben sollten, um diese Anforderung zu verstehen, wenn solche kirchliche Wittwen, Presbyterissen, gemeint sind. Der Context selbst aber weist V. 11 noch auf einen ganz bestimmten Grund derselben hin: wer einmal als Wittwe eingetragen war, sollte es für immer bleiben und diese Ehrenstellung durch eine nachfolgende Wiederverheirathung nicht entwürdigen; der Apostel setzt also ein Alter fest, bei dem die Gefahr V. 11 nicht mehr zu besorgen ist. Will er dann gleichwohl um gemachter Erfahrungen willen V. 14, daß jüngere Wittwen heirathen, so schließt er sie, wenn sie seinem Rathe folgen, nicht von kirchlicher Versorgung, sondern nur von einer Auszeichnung aus, die sie, wenn ihr Sinn der war, welchen der Apostel als Grund der Wiederverheirathung angiebt V. 11 ff., auch nicht verdienten. Eine weitere Bedin-

*) Auch Huther hat sich ihm angeschlossen.

gung ist ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή. Ueber den Sinn dieses Ausdruckes vgl. zu Tit. 1, 6 und oben zu 3, 2. 12. Man kann hier an nichts Anderes als an die univira, die nur einmal verheirathet Gewesene, denken; denn von eigentlicher Polyandrie abgesehen, an die man vernünftiger Weise nicht denken kann, müßte man den ganz bestimmten Ausdruck allgemein von ehelicher Treue überhaupt verstehen und γεγον. von dem Vorigen trennen und hierher ziehen, was auch nicht angeht; oder man müßte hier eine Erwähnung des singulären Falles finden, daß eine Wittwe unrechtmäßiger Weise von ihrem Manne sich geschieden und dann sich wieder verheirathet habe. Nach dieser letzteren Auffassung würde dann der Ausdruck ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή dem Gegensatz nach zunächst die Wittwe bezeichnen, die zwei Mal verheirathet war, nur mit dem Unterschied, daß Alles rechtlich dabei zugegangen ist! Und wie gegenüber dem einfachen Wortsinn und Context solche Erklärungen als gekünstelt und undenkbar erscheinen, so auch gegenüber aller kirchlichen Tradition in diesem Punkte, worüber zu Tit. 1, 6 zu vergleichen. Warum sollte denn, wenn hier von besonderer kirchlicher Auszeichnung die Rede ist, der Apostel nicht eine Forderung stellen, die schon den Heiden gegenüber als eine Nothwendigkeit erschien (vgl. das dort Bemerkte und hier V. 14)? Dann ist was wir hier haben ganz entsprechend dem Sinne, in welchem dieselbe Forderung an die Presbyter und Diakonen gestellt ist 3, 2. 12; sie gehört mit zu dem ἀνέγκλητος und ἀνεπίληπτος, das dem Apostel bei kirchlicher Auszeichnung Hauptgesichtspunkt ist. So stellt sich dann freilich die Wittwe hierin dem Presbyter und Diakonos an die Seite; aber das ist uns eben ein Beweis von der Richtigkeit unserer Auffassung; während, wenn nur von armen, zu unterstützenden Wittwen die Rede wäre, die Forderung ungeeignet und das βούλομαι οὖν widerstreitend wäre. Vgl. Tertull. ad ux. 1, 7: . . praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum viduam allegi in ordinationem nisi univiram non concedit (de Wette). Weiter paßt nun auch das ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη vollkommen; nicht = durch gute Werke ein gutes Zeugniß habend, sondern = in, von dem Gegenstande oder der Sphäre (Winer §. 52, a. 3. S. 462). Ueber ἔργα καλά s. zu Tit. 2, 7 und die allg. Einl. §. 4.

Treffend und für seine Auffassung beweisend ist was Mosheim bemerkt: daß der Apostel hier Gewicht darauf lege, daß eine solche Wittwe öffentlich als gottselig anerkannt sey. Auch hierin gilt dasselbe, wie bei dem Presbyter; vgl. zu Tit. 1, 6; 1 Tim. 3, 2 ff. — Solche ἔργα καλά werden nun aufgezählt: wenn sie Kinder auferzogen, Fremde beherbergt, Heiligen die Füße gewaschen, Bedrängten ausgeholfen hat, jedem guten Werke nachgegangen ist. *Εἰ ἐτεκνοτρόφησε* wird, wie auch Leo bemerkt, schwerlich von dem Auferziehen der eigenen Kinder verstanden werden können. Der Zusammenhang mit dem Vorangehenden wie mit dem Nachfolgenden lehrt, daß ἐτεκν. hier als καλὸν ἔργον bezeichnet werde. Ein solches ist das Auferziehen von eigenen Kindern an sich noch nicht; es müßte also in diesem Falle noch eine nähere Bestimmung καλῶς oder dergleichen dabei stehen; vgl. oben 3, 4. 12. Es wird somit dieses als καλὸν ἔργον bezeichnete τεκνοτροφεῖν vom Aufziehen fremder Kinder gemeint seyn. Die Bedingung ist dann freilich unpassend in Beziehung auf unterstützungsbedürftige Wittwen, um so passender in Beziehung auf jene Ehrenstellung als Wittwe. Nicht anders ist es mit dem εἰ ἐξενοδόχησε und dem sachlich damit zusammenhängenden εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψε und dem εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, welches letztere nach V. 16 und sonstigem Gebrauche von Darreichung der Nothdurft verstanden werden muß. Mag man immerhin sagen, um gastfrei zu seyn und der Bedrängten sich anzunehmen, bedürfe es keiner Wohlhabenheit; als Bedingungen der Unterstützung bleiben diese Anforderungen unerklärlich, während sie sich in Hinsicht auf eine Wittwe, die eine Ehrenauszeichnung erlangen und mit Rath und That Andere ihres Geschlechts unterstützen soll, von selbst erklären: denn es sind ja die Beweise dienstfertiger, demüthiger, hülfreicher Liebe, die hier der Apostel verlangt, und zwar so hohe Beweise, daß sie nicht als Bedingung kirchlicher Unterstützung, sondern nur kirchlicher Auszeichnung gelten können. In Ansehung des Erstgenannten vgl. man die Forderung φιλόξενος, die an den künftigen Presbyter gestellt wird 3, 2; Tit. 1, 8. Die ἅγιοι sind eben die ξένοι; an ihnen ahmen sie das Vorbild des Herrn nach Joh. 13, 14. Das sprachliche Bedenken, das Schleiermacher gegen ἐπήρκεσεν geäußert, reducirt er selbst darauf, daß das

[illegible]

[illegible] Wir [illegible] Auffassung unserer Stelle zu [illegible] Diese Auslegung hat namentlich Schleiermacher wieder geltend gemacht, [illegible] Schleiermacher hat sich zur Begründung seiner Ansicht [illegible]. Die Auffassung von kirchlicher Anstellung zu erweisen und den [illegible] Beweis auf zwei Stellen zu gründen. [illegible] auf die wichtige [illegible] Stellen: Sozom. VII. 16 [illegible] mit Cod. Theod. L. XVI Tit. II. Lex XXVII. und Basil. ep. can. c. 24. Allein schon Planck (a. a. O. S. 394 f.) hat mit Recht gegen die erstere Stelle erinnert, daß sie ja nur die damalige Auffassung von unserer Stelle beweise, wornach dieselbe allerdings von der Anstellung zum Diakonissinnenamt verstanden wurde, und gegen die zweite Stelle, daß sie gar nicht hieher gehöre, sondern nur durch einen Mißverstand des in ihr vorkommenden Wortes [illegible], das nicht bedeute: quae in diaconatum recepta est, hieher gekommen sey. Schleiermacher ist hier von denselben falschen Voraussetzungen ausgegangen, die schon Mosheim gerügt hat: daß, wenn das καταλέγεσθαι nicht vom Eintragen in die Armenliste verstanden werden könne, es nothwendig von der Einzeichnung als Diakonissin zu nehmen sey, als ob es kein drittes gebe. Weiter werde bei der Auffassung angenommen, daß, was die Schriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts über die Wittwen uns berichten, ohne Weiteres von Diakonissinnen zu verstehen sey, als ob Wittwe und Diakonissin ein und dasselbe bedeuten könnte; und weiter müßten dann entweder alle Diakonissinnen Wittwen gewesen, oder aber auch Jungfrauen Wittwen genannt worden seyn. „Allein die Wittwen der ersten Kirche sind ganz andere Personen als die Dienerinnen.

In dem vierten Jahrhundert hat man angefangen die Wittwen mit den Dienerinnen zu vermengen," bemerkt Mosheim, wie schon Bingham (Orig. eccl. III. p. 109) nachgewiesen habe. Ferner: „wir können durch unwiderlegliche Zeugnisse beweisen, daß man in der ältesten Kirche auch Jungfrauen zu Dienerinnen bestellt habe" (Derselbe. Man vgl. Constitt. ap. VI. 18 u. a.); daß aber Jungfrauen Wittwen genannt wurden, ist historisch eben so unerweisbar als an sich undenkbar (vgl. die allg. Einl. §. 3 und Böttger a. a. O. S. 67 f.). Und nun sehe man sich unsere Stelle selbst noch darauf an, ob sie von Diakonissinnen reden kann. Der Ausdruck: als Wittwe werde eingetragen, könnte doch nur von Diakonissen verstanden werden, wenn schon erwiesen wäre, daß χήρα und diaconissa gleichbedeutende Ausdrücke sind. Dann μὴ ἔλαττον ἑξήκοντα ἐτῶν γεγ. So hochbejahrten Personen sollte man die Armen- und Krankenpflege u. dgl. übertragen haben? Hat nicht die Erfahrung selbst gelehrt, daß dieß ein Mißverständniß der apostolischen Verordnung ist, sofern die aus diesem Mißverstand entsprungene Verordnung des Kaisers Theodosius, daß alle Diakonissinnen 60 Jahre alt seyn müssen, alsbald durch die Synode zu Chalcedon wieder aufgehoben, und das Alter der Diakonissinnen auf 40 Jahre reducirt werden mußte? Ferner ist weder zu glauben noch nachzuweisen, daß die Diakonissinnen, zu denen auch Jungfrauen gehörten, für immer Ehelosigkeit gelobt haben sollten. Weiter will auch das ἀργαί V. 13 nicht zu dieser Annahme passen; denn als Diakonissinnen, sollte man glauben, hätten sie zu thun gehabt; war hingegen das καταλ. eine Ehrenauszeichnung in dem Sinne, wie wir es nehmen, so läßt sich dieß ἀργαί viel besser verstehen, da sie nur Dienstleistungen auferlegen konnte, denen 60jährige Wittwen wohl gewachsen waren. Endlich würden doch Vorschriften über Diakonissinnen einen viel schicklicheren Platz Kap. 3 als hier haben, wo der eigentliche Gesichtspunkt nur das Verhalten des Timotheus gegen die verschiedenen Glieder der christlichen Gemeinde ist, und aus diesem Anlaß davon gehandelt wird, welchen Wittwen jene kirchliche Ehrenstellung gebühre. Uebrigens ist auch Kap. 3, 12 von den Diakonissinnen schon gehandelt. So bleibt mir kein Zweifel, daß unsere Stelle auch nicht von Diakonissinnen, so wenig wie von bloß unterstützungsbedürftigen Wittwen handle. Hat doch

Wort ein ἅπ. λεγ. sey; und so thut er auch bei dem folgenden ἐπηκολούθησε. Zum Behuf einer erschöpfenden Zusammenfassung fügt nehmlich der Apostel noch hinzu: εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησε, wo ἐπακολουθεῖν in einem ähnlichen Sinne gebraucht ist, wie διώκειν τὸ ἀγαθόν 1 Theß. 5, 15 u. a. Das Wort selbst, nur nicht in dieser bestimmten Anwendung, kommt übrigens Marc. 16, 20; 1 Petr. 2, 21 vor.

Wir haben noch derjenigen Auffassung unserer Stelle zu gedenken, welche schon zu Mosheim's Zeit die gangbare war und jetzt noch viele Vertheidiger hat; nehmlich V. 9 ff. soll von der Anstellung von Wittwen als Diakonissinnen handeln. Diese Auslegung hat namentlich Schleiermacher wieder geltend gemacht, und Mack und Böttger sind ihm gefolgt. Schleiermacher hat sich zur Begründung seiner Ansicht damit begnügt, die Auffassung von kirchlicher Unterstützung zu widerlegen und den positiven Beweis auf zwei Stellen zu gründen, die sich offenbar auf die unsrige beziehen sollen: Sozom. VII, 16 vgl. mit Cod. Theod. L. XVI. Tit. II. Lex XXVII. und Basil. ep. can. c. 24. Allein schon Planck (a. a. O. S. 204 ff.) hat mit Recht gegen die erstere Stelle erinnert, daß sie ja nur die damalige Auffassung von unserer Stelle beweise, wonach dieselbe allerdings von der Anstellung zum Diakonissinnenamt verstanden wurde, und gegen die zweite Stelle, daß sie gar nicht hierher gehöre, sondern nur durch einen Mißverstand des in ihr vorkommenden Wortes διακονουμένην, das nicht bedeute: quae in diaconatum suscepta est, hierher gekommen sey. Schleiermacher ist hier von denselben falschen Voraussetzungen ausgegangen, die schon Mosheim gerügt hat: daß, wenn das καταλέγεσθαι nicht vom Eintragen in die Armenliste verstanden werden könne, es nothwendig von der Einzeichnung als Diakonissin zu nehmen sey, als ob es kein drittes gebe. Weiter werde bei der Auffassung angenommen, daß, was die Schriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts über die Wittwen uns berichten, ohne Weiteres von Diakonissinnen zu verstehen sey, als ob Wittwe und Diakonissin ein und dasselbe bedeuten könnte; und weiter müßten dann entweder alle Diakonissinnen Wittwen gewesen, oder aber auch Jungfrauen Wittwen genannt worden seyn. „Allein die Wittwen der ersten Kirche sind ganz andere Personen als die Dienerinnen.

In dem vierten Jahrhundert hat man angefangen die Wittwen mit den Dienerinnen zu vermengen," bemerkt Mosheim, wie schon Bingham (Orig. eccl. III. p. 109) nachgewiesen habe. Ferner: „wir können durch unwiderlegliche Zeugnisse beweisen, daß man in der ältesten Kirche auch Jungfrauen zu Dienerinnen bestellt habe" (Derselbe. Man vgl. Constitt. ap. VI. 18 u. a.); daß aber Jungfrauen Wittwen genannt wurden, ist historisch eben so unerweisbar als an sich undenkbar (vgl. die allg. Einl. §. 3 und Böttger a. a. O. S. 67 f.). Und nun sehe man sich unsere Stelle selbst noch darauf an, ob sie von Diakonissinnen reden kann. Der Ausdruck: als Wittwe werde eingetragen, könnte doch nur von Diakonissen verstanden werden, wenn schon erwiesen wäre, daß χήρα und diaconissa gleichbedeutende Ausdrücke sind. Dann μὴ ἔλαττον ἑξήκοντα ἐτῶν γεγ. So hochbejahrten Personen sollte man die Armen- und Krankenpflege u. dgl. übertragen haben? Hat nicht die Erfahrung selbst gelehrt, daß dieß ein Mißverständniß der apostolischen Verordnung ist, sofern die aus diesem Mißverstand entsprungene Verordnung des Kaisers Theodosius, daß alle Diakonissinnen 60 Jahre alt seyn müssen, alsbald durch die Synode zu Chalcedon wieder aufgehoben, und das Alter der Diakonissinnen auf 40 Jahre reducirt werden mußte? Ferner ist weder zu glauben noch nachzuweisen, daß die Diakonissinnen, zu denen auch Jungfrauen gehörten, für immer Ehelosigkeit gelobt haben sollten. Weiter will auch das ἀργαί V. 13 nicht zu dieser Annahme passen; denn als Diakonissinnen, sollte man glauben, hätten sie zu thun gehabt; war hingegen das καταλ. eine Ehrenauszeichnung in dem Sinne, wie wir es nehmen, so läßt sich dieß ἀργαί viel besser verstehen, da sie nur Dienstleistungen auferlegen konnte, denen 60jährige Wittwen wohl gewachsen waren. Endlich würden doch Vorschriften über Diakonissinnen einen viel schicklicheren Platz Kap. 3 als hier haben, wo der eigentliche Gesichtspunkt nur das Verhalten des Timotheus gegen die verschiedenen Glieder der christlichen Gemeinde ist, und aus diesem Anlaß davon gehandelt wird, welchen Wittwen jene kirchliche Ehrenstellung gebühre. Uebrigens ist auch Kap. 3, 12 von den Diakonissinnen schon gehandelt. So bleibt mir kein Zweifel, daß unsere Stelle auch nicht von Diakonissinnen, so wenig wie von bloß unterstützungsbedürftigen Wittwen handle. Hat doch

Mosheim S. 454 selbst nachgewiesen, wie es kommen konnte, daß man im vierten Jahrhundert und später die Stelle von den Diakonissinnen verstand und sie mit jenen kirchlichen Wittwen verwechselte.

Vers 11. „Jüngere Wittwen aber verbitte dir; denn wenn sie wider Christum üppig geworden sind, so wollen sie heirathen." *Νεωτέρας* ist durch den Gegensatz V. 9 bestimmt: es sind Wittwen unter 60 Jahren; ebenso *παραιτοῦ* (vgl. zu Tit. 3, 10) durch den Gegensatz des *καταλέγεσθαι*: sie sollen nicht eingetragen werden. Der Grund: weil bei ihnen zu fürchten ist, daß sie wieder heirathen wollen. *Γαμεῖν* wie 1 Cor. 7, 39 von Wiederverheirathung. Das *γαμεῖν θέλουσι* in Folge des *καταστρηνιᾶν κατὰ Χριστοῦ.* — *Στρηνιάω* eigentlich: überkräftig seyn (von *στρῆνος* Kraft), das lat. luxuriari; und *κατα* — gegen, sowie etwa sonst *κατακαυχᾶσθαι* bei dem Apostel sich findet Röm. 11, 18. Diese Ueppigkeit widerstreitet ihrer Pflicht gegen Christum. Im Ganzen richtig, nur zu stark drückt Hieronymus den Sinn aus mit seinem: quae fornicatae sunt in injuriam viri sui Christi. Zu *καταστρ.* vgl. Apok. 18, 7. 9.

Vers 12 lehrt, was es mit diesem *γαμεῖν θέλουσιν* auf sich habe, durch den Zusatz: *ἔχουσαι κρίμα, ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν.* *Κρίμα* ist auch hier wie 3, 6 (vgl. zu d. St.) judicium: sie haben damit, daß sie heirathen wollen, dieß judicium Gottes auf sich geladen, so daß es auf ihnen lastet, nehmlich: daß sie die erste Treue gebrochen haben. Den Ausdruck *πίστιν ἀθετεῖν* erklären schon die KVV. nicht vom Abfall vom Glauben, sondern von der Verletzung des gegebenen Versprechens nicht wieder zu heirathen. *Πίστιν τὴν συνθήκην λέγει*, bemerkt Chrysostomus und ähnlich auch Andere, vgl. bei de Wette, Heydenreich ꝛc. Und so auch fast alle neueren Ausleger. Schon der Ausdruck *ἀθετεῖν*, der immer von etwas objektiv als gültig Feststehendem gebraucht wird und namentlich gerade in dieser Verbindung üblich ist (vgl. Passow), wie der Zusatz *πρώτην* und der Zusammenhang mit V. 11 bestätigen diese Ansicht. Verpflichteten sich jene Wittwen bei ihrer Einreihung nicht entweder laut oder stillschweigend, für immer Wittwen zu bleiben, so kann ihr Wunsch wieder zu heirathen nicht ein *ἀθετεῖν τὴν πρώτην πίστιν* genannt werden. Wenn aber das, so kann auch nicht fraglich

seyn, was mit der πρώτη πίστις gemeint ist. Diese Anforderung aber der Nichtwiederverheirathung folgt schon aus dem ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή V. 9. Gut Leo: viduae illae γαμεῖν θέλουσαι fidem dabant sponso. Sed quia ad ordinem viduarum ecclesiasticarum pertinebant, jam sponsae quasi erant, nimirum Christo. Hanc igitur fidem, quam primum dederant Christo, nunc fallebant. Daß an ein unverbrüchliches Gelübde im späteren Sinne nicht zu denken sey, hat Mosheim gezeigt.

Vers 13. Auf eine weitere Gefahr bei jüngeren Wittwen deutet dieser Vers hin, um das παραιτοῦ zu begründen; nehmlich auf die Gefahr des Müßigganges mit seinen voraussichtlichen Folgen. Schwierigkeit macht hier das μανθάνουσι, was nicht heißen kann: sie spähen umher, sondern entweder mit ἀργαί oder mit περιερχόμεναι zu verbinden ist. Der letzteren Fassung steht entgegen, daß μανθάνειν, mit einem auf das Subjekt bezogenen Partic. verbunden, immer heißt: „einsehen, erkennen," was hier nicht paßt, die Bedeutung „pflegen" aber an das Präteritum geknüpft ist. Grammatisch richtiger würde daher μανθάνουσι mit ἀργαί verbunden: sie lernen Müßiggang, indem sie herumlaufen ꝛc. Vgl. hierüber Winer §. 46, 1. S. 398*). Allein natürlicher ist doch gewiß, daß das Herumlaufen als Folge der Unthätigkeit, als umgekehrt diese als Folge des Herumlaufens bezeichnet wird. Und versteht sich denn das περιερχόμεναι so von selbst bei den jüngeren Wittwen? So scheint es mir mit de Wette räthlicher, einen weiter gehenden Gebrauch des μανθάνειν in der Verbindung mit dem Partic. anzunehmen und zu übersetzen: zugleich aber auch unthätig lernen sie in den Häusern herumlaufen. Der Apostel aber corrigirt sich: er hat zu dem ἀργαί noch hinzuzufügen: καὶ φλύαροι καὶ περίεργοι, λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα; die beiden ersteren Prädikate als Bezeichnung der Art und Weise des περιέρχεσθαι, letzteres wieder eine nähere Bestimmung zu den beiden vorhergehenden Prädikaten. Zu φλύαρος vgl. 3 Joh. V. 10; zu περίεργος Apgsch. 19, 19 und bei dem Apostel 2 Theff. 3, 11 περιεργαζομένους. Die Bedeutung des letzteren Ausdruckes = male sedulus, übelgeschäftig, vorwitzig. Das λαλοῦσαι κτλ.

---

*) Huther verbindet mit ἀργαί.

wird gut erklärt durch die Anmerkung Theophylakt's, die Leo anführt: περιοδεύουσαι τὰς οἰκίας τὰ ταύτης πρὸς ἐκείνην φέρουσι καὶ τὰ ἐκείνης πρὸς ταύτην — τὰ πάντων πρὸς πάντας λέγουσι.

Vers 14. Abgewiesen also sollen die jüngeren Wittwen werden; aber nicht bloß das: unter solchen Umständen (οὖν) will der Apostel, daß sie wieder heirathen als Gegenmittel gegen das ἀργαί und bestes Auskunftsmittel für das V. 11 Genannte; denn — zur Begründung des βούλομαι — Beispiele (V. 15) lehren ja, daß jene Gefahren im Falle des Ledigbleibens keine bloß eingebildeten sind. Wer das οὖν V. 14 und γάρ V. 16 beachtet, wird hier keinen Widerspruch mit den Aeußerungen des Apostels 1 Cor. 7, 7. 8. 26. 32—34. 40 finden; er müßte denn in diesem Kapitel selbst einen Widerspruch gegen die angeführten Stellen in V. 2. 9 u. dgl. finden wollen; denn etwas Anderes besagt auch unsere Stelle nicht. Die Allgemeinheit des βούλομαι entspricht ganz der Allgemeinheit, in der V. 11 u. 12 gehalten sind, wiewohl der Apostel gewiß nicht läugnen wollte, daß es auch Wittwen anderer Art geben könne. Wie V. 5 vgl. mit V. 6, so benennt er auch hier die aus den Umständen natürlich, aber nicht nothwendig hervorgehenden Folgen. Dadurch restringirt sich das βούλομαι von selbst. Non legem figit junioribus, sed remedium ostendit, bemerkt Chrysostomus. So will er also, daß sie wieder heirathen (γαμεῖν wie V. 11), Kinder gebären, dem Hause vorstehen und so keinen Anlaß geben dem Widersacher der Lästerung halber, wie das bei dem Verhalten V. 11—13 der Fall wäre. Τεκνογ. wie 2, 15. Οἰκοδεσποτεῖν, ein Wort späterer Gräcität, nur hier; οἰκοδεσπότης aber häufig im N. T. Vgl. Winer §. 2, 1. S. 30. Schleiermacher S. 62. Wenn οἰκουρεῖν nicht dasselbe bezeichnet und οἰκοδεσπότης doch sonst häufig ist, sollte da die Bildung des Verbums auffallen? Und dürfte man bei solchen latinisirenden Ausdrücken, wie dieser, dann πρόκριμα V. 21, nicht daran denken, daß die Briefe nach einem längeren Aufenthalt in Rom geschrieben sind? Unter dem ὁ ἀντικείμενος, der lästert, wird nicht der Teufel zu verstehen seyn wegen des Zusatzes λοιδορίας χάριν (vgl. zu 3, 7. Vers 15 nöthigt, wie auch de Wette bemerkt, zu dieser Annahme keineswegs), sondern der Widersacher des Chri-

stenthums (Phil. 1, 28; Tit. 2, 8) unter Juden und Heiden. Bei dem Zusatz λοιδορίας χάριν wird an Lästerung des Christenthums, nicht der Wittwen zu denken seyn; man vgl. die ähnlichen Stellen 6, 1; Tit. 2, 5. 10. Ueber die Verbindung kann man ungewiß seyn, ob nehmlich mit ἀντικ. oder mit μηδ. ἀφ. διδ. Mir scheint das Letztere passender: sie sollen nicht dem Gegner Anlaß geben zu Gunsten des Lästerns. Ἀφορμή ist wieder ein Wort, das nur noch bei dem Apostel vorkommt.

Vers 15. Denn bei Etlichen sey dieß bereits der Fall gewesen. „Denn Etliche sind bereits umgewandt dem Satan nach." Der Satz als Begründung des Vorangehenden muß nothwendig auf solche Verirrungen hindeuten, denen durch das βούλομαι οὖν künftighin begegnet seyn soll; das βούλομαι οὖν aber ist als Gegenmittel gegen die Ausschweifung des Geschlechtstriebes und die Folgen des Müßigganges hingestellt. Von solchen Verirrungen also, nicht vom Abfall vom Glauben oder der Lehre im Allgemeinen, wird das ἐξετράπησαν zu nehmen seyn. Ueber ἐκτρ. vgl. zu 1 Tim. 1, 6 und in der allg. Einl. §. 4. Ὀπίσω τοῦ σατανᾶ: er als Verführer, dessen Lockungen durch sinnliche Lust sie gefolgt sind.

Vers 16 kann auf den ersten Blick als bloße Wiederholung des V. 4 u. 8 Gesagten erscheinen. Allein der Zusammenhang des Satzes, wie der Ausdruck berechtigen uns zu einer verschiedenen Auffassung. Das Richtige findet sich bereits bei de Wette, indem er darauf aufmerksam macht, daß der Ausdruck τὶς πιστὸς ἢ πιστὴ ἔχει nicht bloß dasselbe Verhältniß wie V. 4 von Kindern und Enkeln zu den Eltern und Großeltern, sondern ein weiteres Verwandtschaftsverhältniß bezeichne. Dazu stimmt auch ἐπαρκεῖν, vgl. mit προνοεῖν, s. V. 10; die Stellung aber des Verses wird uns berechtigen, ihn in specieller Beziehung zu dem über die kirchlichen Wittwen Gesagten aufzufassen, entweder so, daß der Apostel diese Mahnung giebt, weil jüngere Wittwen aus ökonomischen Gründen die Aufnahme in den viduatus nachsuchten (de Wette), oder so, daß der Apostel auch in Beziehung auf die kirchlichen Wittwen, deren Unterhalt er nur dann der Kirche aufgebürdet haben will, wenn Niemand da ist, der ihnen aufzuhelfen irgend welche verwandtschaftliche Pflicht hat, dieß einschärfen will. Die Lesart πιστὸς ἢ πιστή, wogegen die andere

πιστὸς ἢ ausläßt, (codd. ACFG 17. 47 u. A.), hat Tischendorf gegen Griesbach, Lachmann wohl mit Recht festgehalten; vgl. de Wette. Zu βαρείσθω vgl. 2 Cor. 1, 8; 5, 4. Durch solche Wittwen soll die Kirche nicht belästigt werden, damit sie im Stande ist, den wirklichen, in demselben Sinne, wie V. 3—5 Hülfe zu gewähren.

Eine ganz neue Lösung der Schwierigkeiten unseres Abschnittes über die Wittwen V. 3—16 hat Dr. Baur dargeboten, worüber bereits in geschichtlicher Beziehung in der Einl. §. 3 gehandelt worden ist. Hier soll nur noch in Kürze gezeigt werden, wie wenig seine Auffassung exegetisch zu rechtfertigen ist. Er versteht V. 3—8 von „dem in Ehren halten" der Wittwen im Allgemeinen, V. 9 ff. von der Unterhaltung derselben als kirchlicher Personen. Die τὰς ὄντως χήρας V. 3 sind ihm wirkliche Wittwen, im Gegensatz zu bloß sogenannten Wittwen, d. i. den Wittwen im kirchlichen Sinne, die auch Jungfrauen seyn konnten. Und die wirklichen sollen nach V. 4 u. 5 entweder solche seyn, welche Kinder haben oder welche vereinsamt sind. Allein was ὄντως χήρα sey, lehrt ja der Gegensatz V. 4 und wieder V. 5: nehmlich nur die Wittwe, die ganz vereinsamt ist. V. 4 redet nicht von einer ὄντως χήρα, sondern erst V. 5 im Gegensatz zu V. 4. Eben hiermit erscheint aber der von Dr. Baur gemachte Gegensatz von wirklichen und sogenannten Wittwen als rein eingetragen. Vers 9 soll dann eine besondere Klasse der ὄντως χῆραι bezeichnen, nehmlich diejenigen, auf welche das καταλέγεσθαι Anwendung fand, womit dann von selbst gegeben sey, daß die Wittwen nicht als ὄντως χῆραι kirchliche Wittwen waren, oder auch daß sie nur als wirkliche, nicht als kirchliche Wittwen zu den ὄντως χήραις gehörten. Dagegen läßt sich nur einwenden, daß man keineswegs mit Bestimmtheit behaupten kann, der Apostel denke bloß an die ὄντως χῆραι bei dem καταλέγεσθαι (ὄντως im Sinne von V. 5). Aber ist es nicht die reinste petitio principii, wenn nun weiter bemerkt wird: auch insofern hätten sich die kirchlichen Wittwen V. 9 u. 10 von den vorher genannten ὄντως χήραις unterschieden, als zu jenen auch solche gehören konnten, die nicht wirklich Wittwen waren; woher es denn gekommen sey, daß χῆραι die obige kirchliche Bedeutung erhielt? Woher entnimmt denn unser Gegner, daß auch solche

Wittwen zu den V. 9 genannten gehören konnten, die nicht wirklich Wittwen (NB. in seinem Sinne) waren? Legt da Dr. Baur nicht seine Voraussetzung offenbar in die Worte hinein, um sie dann als Resultat wieder herauszufinden? Dann schwebt aber auch die Behauptung: die νεώτεραι χῆραι V. 11 seyen Wittwen nur in kirchlichem Sinne, und zwar Jungfrauen, weßwegen sie V. 14 geradezu νεώτεραι genannt würden, völlig in der Luft und hat im Context nicht nur nichts für sich, sondern alles gegen sich. Denn wenn Dr. Baur selbst zugestehen muß, bei dem χήρα καταλεγέσθω denke der Apostel an wirkliche Wittwen (wirklich, im Sinne unseres Gegners) und bestimme, welche von diesen als kirchliche eingetragen werden sollen, so daß sie wirkliche und kirchliche zugleich sind, so liegt doch darin nicht im Mindesten, daß auch Nicht-Wittwen eingetragen wurden, sondern nur, daß es Wittwen gab, die nicht eingetragen wurden. Und wenn er dann weiter sagt: νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ und damit bestimmt, welche nicht eingetragen werden sollen, so kann man doch contextmäßig nur an die Wittwen denken, die nicht eingetragen werden sollen, wie vorher an die (wie Baur selbst zugiebt), welche eingetragen werden sollen. Und wie könnten denn die nicht eingetragenen, wenn Jungfrauen zu verstehen wären, χῆραι genannt seyn, da ja der Apostel sie abgewiesen haben will? Es kann somit nur von solchen νεώτεραι die Rede seyn, die bereits χῆραι sind, also nur von wirklichen Wittwen, wie auch der Gegensatz zu V. 9 nach Baur's eigener Auffassung dieses Verses verlangt. Baur müßte hier und V. 16 (seiner Auslegung zufolge) annehmen, daß solche Jungfrauen auch ohne das καταλέγεσθαι und trotz des παραιτεῖσθαι dennoch kirchliche Wittwen gewesen seyen. Wollte man aber V. 11 übersetzen: Jüngere weise als Wittwen ab, so könnte man im Gegensatz zu V. 9 doch nur Wittwen darunter verstehen. Und was hat er denn gegen unsere Auffassung einzuwenden? Daß γαμεῖν wiederheirathen bei dem Apostel bedeute, steht fest. Daß der Apostel den Wittwen nicht habe zumuthen können wieder zu heirathen, weil sie damit von dem καταλέγεσθαι ausgeschlossen wurden, läßt sich nur dann behaupten, wenn man V. 9 ff. fälschlich von kirchlicher Versorgung versteht; bei der Auffassung von kirchlicher Auszeichnung hat das gar keine Schwierigkeit; vgl. zu V. 9 f.

tisch ist mit dem ἐπίσκοπος," hier dennoch an einen πρεσβύτερος neben dem ἐπίσκοπος zu denken sey, und der Verfasser nur deßwegen unterlassen habe, schon Kap. 3 neben dem ἐπίσκοπος auch vom πρεσβύτερος zu reden, weil er ja Kap. 5 von ihm habe reden können, so ist die letztere Bemerkung darum grundlos, weil ja Kap. 5 in ganz anderer Beziehung als Kap. 3 (wo es sich um Anstellungsfähigkeit handelt) von kirchlichen Personen die Rede ist, und das Ganze wieder eine bloße Voraussetzung, die als Resultat hingestellt wird: denn aus der Unterscheidung von lehrenden und nicht lehrenden Presbytern folgt so wenig wie aus dem Vorhandenseyn eines Presbyter-Collegiums, daß es daneben noch einen ἐπίσκοπος gegeben habe, „obgleich er in Ansehung seines Amtes mit dem Presbyter identisch ist."

Vers 18. Zur Begründung wird nun weiter auf das alttestamentliche Wort Deuter. 25, 4 hingewiesen, ganz so wie 1 Cor. 9, 9; vgl. den Comm. zu d. St. Καὶ ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ findet sich nicht im A. T., wohl aber ganz so wie hier Luc. 10, 7 und Matth. 10, 10, nur mit dem Unterschiede, daß τῆς τροφῆς für μισθοῦ steht. Daß der Apostel mit ἡ γραφή an u. St. etwas anderes als das alte Testament bezeichnen wolle, dagegen streitet, daß ἡ γραφή bei ihm sonst stehender Ausdruck für die Schrift des A. T. ist, Röm. 9, 17; Gal. 3, 8. 22 u. a. Wollte er dieß Diktum durch eine Autorität stützen, so würde er, wie Apgsch. 20, 35; 1 Cor. 9, 14, sich auf den κύριος berufen haben, und nicht auf das Evangelium seines Gehülfen Lucas und dieses mit dem A. T. zusammen unter ἡ γραφή subsumirt haben, als ob dieß Evangelium damals schon als ein integrirender Bestandtheil der γραφή anerkannt gewesen wäre. So wird also ἡ γραφὴ λέγει nicht hierher zu ziehen seyn, und Calvin Recht haben, citat . . . quasi dictum proverbiale, quod omnibus dictat communis sensus. Quemadmodum et Christus quum idem dicebat, nihil aliud quam sententiam proferebat omnium consensu approbatam.

Vers 19. Eine weitere auszeichnende Rücksicht gegen den Presbyter schärft hier der Apostel dem Timotheus ein: er soll keine Anklage gegen denselben annehmen, außer vor zwei oder drei Zeugen. Dem Zusammenhang nach kann nur von Presbytern im kirchlichen Sinne die Rede seyn. Was der Apostel hier

vorschreibt, galt bereits im A. T. als Vorschrift für das gerichtliche Verfahren überhaupt; vgl. Deuter. 17, 6; 19, 15. Auf der Anwendung dieser Gesetzesstelle beruht 1 Joh. 5, 6 ff.; der Apostel selbst schreibt 2 Cor. 13, 1, daß er nach diesem Grundsatze verfahren werde, und zwar in jeglicher Sache (*πᾶν ῥῆμα σταθήσεται κτλ.*); und der Herr selbst bezieht sich auf dieß alttestamentliche Wort Matth. 18, 16; Joh. 8, 17*). „Aber soll Timotheus diese Vorsicht der Gerechtigkeit nicht auch bei Anklage Anderer beobachten?" fragt de Wette. Ich denke, man darf eine Anklage bei Timotheus nicht jener gerichtlichen Deuter. 19, 15 gleichstellen. Wenn es nicht sowohl galt zu strafen im gerichtlichen Sinne, als zu ermahnen und zurechtzuweisen, warum hätte Timotheus nicht auch ohne zwei oder drei Zeugen die Klage annehmen sollen? War dagegen die Anklage von der Art, daß sie ein Strafurtheil provocirte, so ist durch das *μὴ παραδέχου* an u. St. die Anwendung jenes alttestamentlichen Grundsatzes auch bei Anderen nicht ausgeschlossen. Nur gegenüber dem Presbyter soll eine Anklage überhaupt nur dann gehört werden, wenn mehrere Zeugen gegen ihn auftreten. War doch der Presbyter gerade dann, wenn er pflichtmäßig seinem Amte vorstand und das *ἐλέγχειν* (Tit. 1, 9) sich angelegen seyn ließ, am meisten falscher Anklage ausgesetzt von Seite solcher, die sich mit Unrecht von ihm verletzt glaubten. Wie nachtheilig für die Würde des Amtes, und wie hemmend für dessen Wirkung, wie lähmend für den Eifer des mit dem Amt Betrauten, endlich wie sittlich nachtheilig für solche Ankläger selbst mußte es seyn, wenn sie gehört wurden! Und waren jene Presbyter nicht Männer, deren christlich-sittlichem Charakter die Gemeinde, unter der sie gelebt hatten, aus der sie hervorgegangen waren, ein rühmliches Zeugniß ausgestellt haben mußte? Wie nachdrücklich dringt der Apostel auf solche Bewährtheit (*ἀνέγκλητος — ἀνεπίληπτος* Tit. 1, 6 ff.; 1 Tim. 3, 2 ff.)! Unklug und ungerecht zugleich wäre es gewesen, wenn gegen einen solchen Mann jeder Nächste Beste mit seinen selbstsüchtigen Klagen ankommen konnte. Ein Presbyter in diesem apostolischen Sinne ist freilich

---

*) Huther findet den Sinn: Timotheus solle die Klage nicht allein, sondern nur in Gegenwart Anderer annehmen; wofür Hebr. 10, 28 nichts beweist.

ein Pastor heutigen Tages nicht: nicht aus der Gemeinde selbst, in der er wirkt, hervorgegangen, nicht durch sein Leben unter ihr bereits vorher bewährt, nicht von ihr selbst in Hinsicht auf christlich-sittliche Bewährtheit als würdig zum Amt bezeichnet, überhaupt weniger und wohl zu wenig im Allgemeinen in Rücksicht auf seine christlich-sittlichen Eigenschaften berufen, kann er auf dieses *μὴ παραδέχου* des Apostels nicht sofort Anspruch machen. Andererseits ist nicht zu läugnen, daß bei der wesentlichen Identität des Amtes mit dem des Presbyters jetzt noch dieselbe Möglichkeit ungerechter Anklage und derselbe Nachtheil für das Amt, den Beklagten und Kläger, im Falle solche Klagen leicht Gehör finden, besteht. Beides, sowohl jener Unterschied zwischen ehemals und jetzt, als diese Gleichheit wird beachtet werden müssen, um diese Bestimmung des Apostels in ihrer Bedeutung für die Gegenwart richtig zu würdigen. Zu *παραδέχεσθαι* vgl. ähnliche Verbindungen Marc. 4, 20; Apgsch. 22, 18. Zwischen *ἀκούειν* und *παραδέχεσθαι* (darauf eingehen) ist an ersterer Stelle ausdrücklich unterschieden. *Ἐκτὸς εἰ μὴ* nur noch bei dem Apostel 1 Cor. 14, 5; 15, 2; über die Abundanz dieses Ausdrucks vgl. Winer §. 67, 1. S. 687. Zu *ἐπί* ebenda §. 51, g. S. 450.

Vers 20 ist nun von sündigen Gliedern der Gemeinde die Rede. Sie sollen vor Allen gestraft werden, damit auch die Uebrigen Furcht haben. *Τοὺς ἁμαρτάνοντας* wird man nicht, wie gewöhnlich geschieht und auch Olshausen will*), auf den Presbyter V. 19 zu beziehen, sondern allgemein zu fassen haben, von allen Gliedern der Gemeinde, welche sündigen. In jenem Falle ist die Form von V. 20 unpassend; man erwartet dann: wenn er aber gesündigt hat, oder: wenn er aber überwiesen ist. Und wie sollte der Apostel, der V. 19 eine so hohe Meinung von den Presbytern an den Tag gelegt hat, V. 20 gleich fortfahren: *τοὺς ἁμαρτάνοντας κτλ.*? In jedem Falle würde bei einem solchen gegensätzlichen Verhältnisse vor V. 19 u. 20 *δέ* stehen; man vgl. nur solche zusammenhängende Partien, wie 1—8, 9—15; 6, 1 f.; während diese Partikel überall fehlt, wo offenbar auf etwas Neues übergegangen wird V. 3. 9. 17. 19.

*) Auch Huther.

21. 22; 6, 1. 3. 17. Endlich ist auch V. 22 dagegen, wie de Wette schon bemerkt hat (vgl. unten). *Τοὺς ἁμαρτάνοντας* sagt der Apostel, ohne alle Einschränkung; eine solche liegt aber in der Natur der Sache; vgl. Matth. 18, 15—17 (nur der zuletzt-genannte Fall kommt hier in Betracht); 1 Cor. 5, 9—13. Wie in der erstangeführten Stelle, ist auch in der unsrigen nicht von sofortigem Ausschluß, sondern nur von einer *ἔλεγξις* vor der Gemeinde — einer öffentlichen Aufdeckung und strafenden Ueberführung (vgl. Harleß zu Eph. 5, 11—13) — die Rede. Erst wenn diese *ἔλεγξις* nicht angenommen ward (*ἐὰν παρακούσῃ* Matth. 18, 17) oder keine Frucht brachte, trat der Ausschluß ein, wie jene Stellen lehren. *Ἐνώπιον πάντων* und *οἱ λοιποί* wird dann nicht von dem Consessus der Presbyter, sondern von der Gemeinde zu verstehen seyn. Die sittliche Wirkung solcher *ἔλεγξις* soll für Alle seyn, daß sie Furcht haben; der richtende Ernst des Gesetzes, der ihnen vor Augen gestellt wird, soll ihre Gewissen schärfen, daß sie einen heilsamen Schrecken über die eigene Sünde empfinden und *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* ihre Seligkeit schaffen.

Vers 21 schwankt die Lesart; doch dürfte kein Zweifel seyn, daß *κυρίου* vor *Χριστοῦ Ἰησοῦ* auszulassen, und nicht *πρόςκλησιν*, sondern *πρόςκλισιν* zu lesen ist; vgl. Tischendorf, de Wette. Aehnlich der feierlichen Betheuerung, mit welcher hier dem Timotheus die Beobachtung der gegebenen Vorschrift eingeschärft wird, ist die 2 Tim. 4, 1. *Διαμαρτύρομαι* = obtestor, obsecro, bittend beschwören; vgl. Luc. 16, 28; das Wort auch sonst bei dem Apostel 1 Thess. 4, 6; vgl. auch Eph. 4, 17 u. Harleß zu d. St. Der Sinn des Ganzen ist, wie Chrysostomus bemerkt: *μάρτυρα καλῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ κτλ.* Sie werden gegen dich zeugen, wenn du dem dir Gesagten zuwiderhandelst. Gut Bengel: repraesentat Timotheo suo judicium extremum, in quo Deus revelabitur et Christus cum angelis coram conspicietur. So erklärt sich am natürlichsten die Hinzufügung der *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι*. Vgl. Jos. B. J. II, 16, 4: *μαρτύρομαι .... τοὺς ἱεροὺς ἀγγέλους θεοῦ* *). An diesen *ἐκλ. ἀγγ.* hat Schleiermacher zuerst Anstoß genommen und es

---

*) Huther: weil der Thron Gottes von den Engeln umlagert ist.

verwunderlich gefunden, daß der Mann, der so sehr gegen die γενεαλογίας und die unnützen Streitfragen eifere, nun gar so bestimmte Rangordnungen von Engeln kennen sollte, wie er hier durch den Artikel bezeugen würde. Allein der Artikel entscheidet hier gar nichts, obwohl auch Leo darauf Gewicht legt; denn wenn der Verfasser die Gesammtheit der Engel bezeichnen will, so konnte ja der Artikel nicht fehlen; vgl. Winer §. 18, 1. S. 141. Es wird sich also nur darum handeln, ob ἐκλεκτοί als Beiwort den Engeln überhaupt im Unterschiede von anderen Geschöpfen, oder nur im Unterschiede von anderen Engeln, und zwar entweder in dem der ἀγγέλων ἁμαρτησάντων 2 Petr. 2, 4, oder nur minder bevorzugter, wobei an Stellen wie 1 Thess. 4, 16; Eph. 1, 21; Col. 1, 16 zu denken wäre (Leo; vgl. auch Harleß a. a. O. S. 112 f.), gegeben seyn könne. Gegen die letztere Auffassung im Ganzen scheint mir die Bedeutungslosigkeit des Zusatzes ἐκλεκτῶν zu sprechen: denn wenn ἐκλεκτῶν die guten Engel im Gegensatz der bösen (der ἁμαρτησάντων) bezeichnen soll, so ist es geradezu überflüssig; sind doch die ἄγγελοι ohne Zusatz immer die guten; und im anderen Falle sieht man auch nicht ein, warum nur die Engel einer höheren Klasse zu Zeugen genommen seyn sollen; namentlich aber spricht gegen diese letztere Erklärung noch das Unpassende des Ausdrucks ἐκλεκτῶν, der durch die Hinweisung auf die Eph. 1, 21 u. a. angedeutete Verschiedenheit nicht erklärt wird. Konnte ein Theil der Engel nach der sonstigen vielsagenden Bedeutung dieses Wortes als nicht erwählt bezeichnet werden? Ich schließe mich daher den Auslegern an, welche ἐκλεκτοί als ein ebenso allgemeines Beiwort aller Engel fassen, wie ἅγιοι ἀγγ., ἀγγ. φωτός u. dgl. Vgl. Calvin: electos vocat angelos, non tantum ut a reprobis discernat, sed excellentiae causa, ut plus reverentiae habeat eorum testimonium. So auch Bengel, Matthies, Böttger (S. 166); und auch Olshausen entscheidet sich dafür*). Hinsichtlich der Theilnahme der Engel an irdischen Vorgängen vgl. Luc. 15, 10; 1 Cor. 4, 9 u. a. Baur's Hinweisung auf die ἡλικιῶται τοῦ σωτῆρος ἄγγελοι und Aehnliches

*) Auch Huther: die Engel als Gegenstand der göttlichen Liebe. 1 Petr. 2, 4.

bei den Gnostikern wird demnach ganz überflüssig seyn. — So beschwört der Apostel den Timotheus, daß er das beobachte ohne Vorurtheil, nichts thuend nach Zuneigung. Das ταῦτα wird auf V. 1—20, V. 17—20, V. 19 u. 20, V. 20 allein bezogen. Ich verweise auf de Wette, der die letzte Annahme gegen die übrigen vertheidigt, und, wie mir scheint, mit Recht; denn es ist nicht abzusehen, warum V. 21 zwischen V. 20 u. 22 eingeschoben seyn sollte, wenn nicht gerade der Inhalt von V. 20 eine solche nachdrückliche Einschärfung bedürfte. Πρόκριμα ist das lateinische praejudicium, eigentlich das Vorausentschiedene, vorgefaßte Meinung, Vorurtheil. Nach Leo soll es, entsprechend dem προκρίνειν τινά τινος, bedeuten: Bevorzugung, was wohl nur anginge, wenn es πρόκρισις hieße; bei πρόκριμα ist diese Bedeutung unerweislich. Gegen Schleiermacher ist das Nöthige schon von Planck u. A. erinnert worden; vgl. auch die Bemerkung zu V. 14. Πρόςκλισις, nicht πρόςκλησις, das kaum einen Sinn giebt (vgl. Leo, de Wette, Matthies), kommt auch nur hier vor; vgl. jedoch προςεκλίθη Apgsch. 5, 36. Κατὰ πρόςκλ. = partium studio ductus, Wahl.

Vers 22. „Die Hände lege Niemandem schnell auf und mache dich nicht fremder Sünden theilhaftig. Dich selbst halte rein." Hierauf folgt V. 23 der Rath: μηκέτι ὑδροπότει, und V. 24 u. 25 die Bemerkung, daß weder die Sünden noch die guten Werke der Menschen verborgen bleiben können. Der Zusammenhang der Gedanken — denn irgend einer muß doch da seyn — ist hier schwierig, und seine Auffindung dem Leser ganz überlassen. Kein Wunder, daß Schleiermacher, wie er sonst urtheilt, hier „eine merkwürdige Verwirrung" findet. Was nun zunächst V. 22 anlangt, so kann er nicht von der Ordination der Presbyter verstanden werden. Das ginge nur dann an, wenn V. 20 von den Presbytern noch die Rede wäre (vgl. oben); aber selbst dann ließe sich noch gegen diese Auffassung einwenden: daß diese Vorschrift nicht hierher, sondern in das 3. Kap. gehört (Baur), daß dort in der That schon das Nöthige über die Bedingung der Einsetzung des Presbyters, und zwar viel genauer als hier gesagt ist, und daß nach den dort angegebenen Bedingungen der Fall, den das μηδὲ κοινώνει andeutet, bei einem Presbyter nicht wohl angenommen werden kann, wie

auch de Wette bemerkt. Ist V. 20 die Rede von dem Presbyter bereits zu den Gliedern der Gemeinde überhaupt übergegangen, so wird auch V. 22 nur von der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft überhaupt, oder von der Wiederaufnahme Gefallener in diese Gemeinschaft verstanden werden können. Ich ziehe mit de Wette in Rücksicht auf V. 20 und wegen des μηδὲ κοινώνει das Letztere vor. Es handelt zwar V. 20 nicht von dem Ausschlusse selbst; aber die ἔλεγξις dort ist (vgl. Matth. 18, 17) die letzte Vorstufe zu demselben, und μηδὲ κοινώνει erklärt sich offenbar natürlicher bei dieser Annahme. Indessen gestehe ich zu, daß ich diese Gründe nicht für zwingend betrachte. Olshausen ist in der Auffassung des Verses der alten und jetzt noch gewöhnlichen Ansicht beigetreten, wonach er von der Ordination verstanden wird. Ueber die ἐπίθεσις χειρῶν vgl. zu 4, 14. Nach der hier aufgestellten Ansicht wäre anzunehmen, daß diese ἐπίθεσις bei Wiederaufnahme wiederholt wurde, wie das aus späterer Zeit gewiß ist; vgl. die Belege bei de Wette. Baur bezieht die Stelle vornehmlich auf die Wiederaufnahme von Häretikern, wofür er Beispiele aus späterer Zeit beibringt, womit aber gegen den apostolischen Charakter unserer Stelle noch gar nichts bewiesen ist. Zu μὴ ταχέως bemerkt Chrysostomus: πολλάκις περισκεψάμενος καὶ ἀκριβῶς ἐξετάσας. — Μηδὲ κοινώνει: es nimmt Timotheus die Sünde, welche er ignorirt, mit auf sich; er wird ein Genosse derselben, indem er sich nicht strafend zu ihr stellt. Ueber den Dativ vgl. Winer §. 30, 8. S. 229 f. — Σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει: hier steht, wie de Wette richtig bemerkt, σεαυτόν mit Nachdruck voran; es bildet den Gegensatz zu dem κοιν. ἀλλ. ἁμ. Eben deßhalb kann dieser Satz nicht nochmals besagen wollen: halte dich rein von solchen Sünden; sondern: dich selbst bewahre rein; denn um strafend gegen fremde Sünden auftreten zu können, muß Timotheus vor Allem selbst rein dastehen. Damit wendet sich nun die Rede zur Person des Timotheus, wie auch V. 23 lehrt; ein Umstand, der auch für V. 24 f. zu beachten seyn wird. Ἁγνός ist dann natürlich nicht speciell = keusch, sondern = rein zu fassen, wie 2 Cor. 7, 11; 6, 6.

Vers 23. Einen Uebergang zu diesem Vers, dem μηκέτι ὑδροπότει, hat nun zwar das σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει, als an die Person des Timotheus gerichtet, angebahnt; aber dieser „medi-

cinische Rath" scheint darum doch noch sehr fremdartig. Was liegt in dem σεαυτ. ἁγν. τήρει, was den Verfasser, sey es auch nur durch eine Ideenassociation, auf diesen Rath bringen konnte? Dieß liegt so fern nicht, wenn man sich an die Stellen 3, 3. 8, wo der Apostel den mäßigen Genuß des Weins bei einem Presbyter und Diakonos so sehr hervorhebt, namentlich aber, wenn man sich an die Warnung vor der σωματικὴ γυμνασία 4, 8 erinnert. Es mochte Timotheus in falscher Weise gerade in diesem Punkte ascetisch streng gegen sich seyn; so bildet dann V. 23 eine Beschränkung des σεαυτὸν ἁγν. τήρει V. 22. Was die Enthaltung vom Wein anlangt, so darf man nur an den Nasiräer des A. T. 4 Mos. 6, 1—21, an Luc. 1, 15; Röm. 14, die Essener denken, um im Allgemeinen eine darauf gehende ascetische Richtung in der apostolischen Zeit erklärlich zu finden; und wir bedürfen also des Gegensatzes gegen die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts (Baur) auch hier keineswegs. So faßt auch Olshausen den Zusammenhang, und so schon viele ältere und neuere Ausleger, vgl. Leo, de Wette. Eine übelangebrachte Partikularität (Schleiermacher) wird man die Stelle dann nicht nennen können. Ὑδροποτέω nicht: aquam bibo, wie Wahl = ὕδωρ πίνειν; sondern: ein Wassertrinker seyn = nur Wasser trinken; vgl. Winer §. 59, 8. Anm. S. 584. — Zu οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ Chrysostomus: ὅσον πρὸς ὑγίειαν, οὐ πρὸς τρυφήν. Als Grund wird die somatische Disposition des Timotheus angegeben: wegen deines Magens und deiner häufigen Unpäßlichkeiten.

Vers 24 f. schließen sich wieder ohne alle Andeutung des Zusammenhanges an. Gehören sie zu der Warnung, sich nicht fremder Sünden theilhaftig zu machen, oder zu dem σεαυτὸν ἁγν. τήρει und V. 23? Wir haben im Vorangehenden zur Entscheidung keinen weiteren Anhaltspunkt, als daß der Apostel mit σεαυτόν auf die Person des Timotheus übergegangen zu seyn scheint; so wird es also vor Allem auf den Sinn der Verse selbst anzukommen haben. Zwei Arten von Sünden benennt der Apostel V. 24: πρόδηλοι und ἐπακολουθοῦσαι, wobei die πρόδηλοι durch προάγουσαι εἰς κρίσιν näher bestimmt werden; der eigentliche Gegensatz ist also der von offenbaren = vor-

angehenden, und verborgenen = nachfolgenden Sünden, wie auch V. 25 lehrt, wo gleicherweise (ὡςαύτως) die καλὰ ἔργα eingetheilt werden in πρόδηλα und τὰ ἄλλως ἔχοντα, was, wie Schleiermacher schon bemerkt hat, nicht wieder den Gegensatz zu καλά, sondern nur zu πρόδηλα bilden kann, so daß von beiden Arten gesagt ist, daß sie ans Licht kommen; die πρόδηλα sind es bereits, und die ἄλλως ἔχοντα — κρυβῆναι οὐ δύναται. Es kann also nur der Sinn seyn: die Sünden wie die guten Werke können nicht verborgen bleiben bei der Krisis; der Unterschied ist nur der, daß die einen (Sünden wie gute Werke) vorangehen, die anderen folgen (V. 24), oder nach V. 25 die einen vor aller Augen sind, die anderen nicht, aber dann offenbar werden. Πρόδηλος nur hier und Hebr. 7, 14. Daß der Stamm δῆλος u. s. w. dem Apostel ziemlich fremd sey (Schleiermacher), mag man nach dem Vorkommen in 1 Cor. 15, 27; Gal. 3, 11; 1 Cor. 1, 11; 3, 13; Col. 1, 8 beurtheilen. Daß προ- bei dem Apostel sonst nicht bedeutungslos stehe (Schleiermacher), mag seine Richtigkeit haben; daß es immer „vorher" in diesen Zusammensetzungen bei ihm bedeuten müsse, ist eine unbegründete Behauptung; man vgl. z. B. nur προγράφω Gal. 3, 1, προΐστημι u. dgl. Uebrigens wollen viele Ausleger πρόδηλος in dem Sinne von „vorher offenbar" hier gebraucht finden, wogegen de Wette zu d. St. zu vergleichen. Ich bin mit ihm der Ansicht, daß πρόδηλος hier im gewöhnlichen Sinne als ein verstärktes δῆλος wie Hebr. 7, 14 zu nehmen ist (das προ- intendens, ähnlich wie propalam). Denn näher besehen gäbe προδ. in der Bedeutung „vorher offenbar," d. i. vor der κρίσις, nicht einmal einen passenden Sinn, da der Gegensatz nicht seyn kann: nachher, nach der κρίσις, offenbar. Vielmehr der Apostel denkt sich die κρίσις als das Ziel, auf das alle Sünden und guten Werke zugehen: die einen voran ihrem Besitzer, die andern ihm nach; die einen vor Aller Augen, die andern verborgen; dort bei der κρίσις kommen sie dann alle, gleichviel ob bis dahin offenbar oder verborgen, zum Vorschein. So wird also de Wette Recht haben, daß der Gegensatz von vor und nach erst bei προάγ. eintritt, und zwar nicht in zeitlicher Relation, sondern in örtlicher, die κρίσις als Zielpunkt genommen. Προάγειν = vorangehen, gleichsam wie Herolde; also = schreiende Sünden, die ihren

Herrn oder vielmehr Knecht anklagen. *Τισὶ δὲ* der Gegensatz zu *τινῶν*: die andere Art der Sünden. Von ihnen sagt er *ἐπακολουθοῦσιν*, im Ausdruck an die nähere Bestimmung *προάγουσαι* angeschlossen und dieser speciell entgegengesetzt; in specieller Beziehung zu *πρόδηλοι* hätte es also nicht heißen können: nachher offenbar, wie eben der Gegensatz zu *προάγ. εἰς κρίσιν* lehrt, sondern etwa: *κρυπταί*; dann aber müßte der Apostel (vgl. V. 25) auch erst *κρυβῆναι οὐ δύναται* hinzugefügt haben; für das alles ist *ἐπακολουθοῦσιν* sc. *εἰς κρίσιν* der concise Ausdruck. Diese Sünden gehen nicht voran, laut anklagend; aber sie kommen auch zur *κρίσις*; der Unterschied ist nur, daß sie ihrem Besitzer folgen. So aber soll es nicht bloß seyn bei der *κρίσις*, sondern so ist es nach den Worten des Apostels. Wie kann man da mit de Wette sagen: es werden hier Bemerkungen über die verschiedene Art gegeben, wie man die Handlungen der Menschen erkennen kann? Sagt doch der Apostel: bei der *κρίσις* komme Alles zum Vorschein.

Vers 25. Dieß lehrt uns vollends noch V. 25. Mit *ὡσαύτως* wird dieser andere Fall der *καλὰ ἔργα* dem ersten gleichgestellt. Es gilt hier dasselbe: auch die guten Werke sind offenbar; und die es nicht sind, nehmlich nicht offenbar, können nicht verborgen bleiben. Die einen sind schon vor Aller Augen offenbar, die anderen werden offenbar. Wann, lehrt das Verhältniß des Verses zu V. 24, nehmlich bei der *κρίσις*. Was ist das für eine *κρίσις*, bei der alle guten und bösen Werke, alle schreienden und nachschleichenden Sünden, offenbaren und verborgenen Werke der Gottseligkeit, ans Licht kommen? Die Frage so gefaßt — und sie anders zu fassen, hat man kein Recht — wird sie sich nur durch Hinweisung auf das göttliche Gericht (die *δικαία κρίσις τοῦ θεοῦ* 2 Theß. 1, 5) beantworten lassen. So auch Schleiermacher. Dagegen verstehen die meisten Ausleger unter dieser Krisis, nachdem sie V. 22 von der Ordination genommen haben, die der Presbyterwahl vorangehende Prüfung*). Allein auch abgesehen von dem über V. 22 Bemerkten, ist *κρίσις* für das *δοκιμάζειν* (3, 10) ein unpassender Ausdruck, und

---

*) Huther von der Beurtheilung des Nächsten ganz allgemein. Der Sinn ist dann: Timotheus solle behutsam seyn, in Beziehung auf V. 23,

müßte dieser Gebrauch des Wortes im N. T. erst nachgewiesen werden*). Ferner gehörte der ganze Passus dann ins 3. Kapitel. Weiter begreift man auch die allgemeine Fassung des Gedankens nicht: von Sünden und guten Werken im Allgemeinen ist die Rede (vgl. V. 25); wie konnte da gesagt werden, sie gehen voran zum Gerichte, oder sie folgen dahin, wenn speciell die Prüfung zur Wahl als Presbyter gemeint ist? Und kommen denn dabei alle Sünden und Tugenden wirklich ans Licht? Und welch eine Beziehung soll denn dieser Gedanke, daß Alles ans Licht kommt, auf das χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει μηδὲ κοινώνει ἁμ. ἀλλ. haben? Wie Timotheus verfahren soll (de Wette), besagen diese Worte gewiß nicht; man müßte vielmehr das Gedankenverhältniß wie Leo fassen: es solle gezeigt werden, wie nöthig die Anwendung der Vorsicht bei der Handauflegung sey, oder nach Mack: wie Anwendung der nöthigen Vorsicht die Kirche vor unwürdigen Dienern bewahren werde. Allein Leo's Auffassung beruht auf einem unrichtigen Verständniß des τισὶ δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν, das nicht bedeuten kann (vgl. oben): admoti jam muneribus, quales revera sunt cognoscuntur; und ebenso die Ansicht Mack's, der diese Worte so versteht: sie folgen auf dem Fuße nach, so daß sie nur der Uebereilung und Leichtfertigkeit verborgen bleiben können, was weder, wie de Wette schon bemerkt, einen bedeutenden Gegensatz zu πρόδηλοι giebt, noch zu V. 25 paßt (vgl. oben). Nicht viel besser ist es, wenn man mit de Wette V. 22 von der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft verstehend, V. 24 in Beziehung hierauf von dem kirchlichen Sittengericht faßt: denn von allem Anderen abgesehen, ist es nicht wahr, daß dabei alles Gute wie Böse zum Vorschein kommt, und dann nicht abzusehen, was der Gedanke soll, da er weder eine Anweisung zum rechten Verfahren, noch eine Ermahnung zu Vorsicht enthält. Daher denn auch de Wette ἐπακολ., statt es auf die κρίσις zu beziehen, wie der Gegensatz προαγ. εἰς κρίσιν lehrt, ganz unbestimmt auffaßt: „bei Etlichen werden sie, die Sünden, erst hinterher erkannt, wenn sie ihren (längeren oder kürzeren) Weg gemacht haben." Welchen Weg denn? Nach dem Vorangehenden kann nur der

*) Die Stellen, welche Planck S. 215 anführt, beweisen nicht.

Weg zur κρίσις gemeint seyn. Und kann denn ἐπακολ., wenn es nicht auf die κρίσις bezogen wird, heißen: sie werden hinterher erkannt, da es im Gegentheil nach seinem Gegensatze zu πρόδηλοι nur bedeuten kann: sie sind verborgen? Und der ganze 25. V. ist im Grunde überflüssig bei der Beziehung auf die Handauflegung V. 22, man mag sie nun so oder so fassen. Kann demnach V. 24 u. 25 nur von dem göttlichen Gericht verstanden werden, so fragt sich, welcher Zusammenhang mit dem Vorangehenden läßt sich aufzeigen? Der Grund, V. 24 u. 25 ausschließlich auf das χεῖρας ταχέως κτλ. V. 23 zu beziehen, fällt dann weg, wenn weder von der Prüfung zur Presbyterwahl, noch vom kirchlichen Sittengericht die Rede ist. Die Worte werden dann vielmehr auf die Person des Timotheus sich beziehen, zu dem die Rede sich gewandt hat. Er ist vor fremder, wie vor eigener Sünde sich zu hüten ermahnt worden. Diese Ermahnung wird dann erläutert und verstärkt durch V. 24 u. 25, welche besagen: es gebe nicht bloß offenbare, sondern auch verborgene Sünden, so wie es offenbare und verborgene gute Werke gebe; aber die einen wie die anderen kommen an das Licht des Gerichts; nur daß die einen als laute Zeugen vorangehen, die anderen als stumme folgen. Vers 23 μηκέτι ὑδροπότει ist dann freilich zwischen eingeschoben; aber ich wage es nicht, hier auf einen strikteren Zusammenhang zu rathen; er könnte nur darin liegen, daß der Apostel hinter dem ascetischen ὑδροποτεῖν selbst etwas Unlauteres erkennen will. Schleiermacher, der den Theodoret mit seinem εἶτα τὸν περὶ τῆς χειροτονίας ἀναλαμβάνει λόγον zu V. 24 f. mit Recht abweist und V. 24 f. strikte auf V. 23 bezieht, findet den Gedanken: der Verfasser wolle den Timotheus wegen seiner Kränklichkeit dadurch beruhigen, daß er ihm vorhält, daß nicht alle guten Werke gleich durch Belohnungen offenbar werden, allein immer doch nicht verborgen bleiben könnten. Aber wozu dann V. 24? Und von Belohnung steht nichts da. Und dem ganzen Gedanken merkt man die kritische Autorschaft nur zu deutlich an. Olshausen findet V. 24 f. den Gedanken, daß nichts im Menschen sich ganz verbergen lasse; bei sorgfältiger Erwägung werde es offenbar; und will dann V. 24 auf die Presbyterwahl V. 22, und V. 25 mehr auf die Person des Timotheus bezogen wissen, so daß der

Apostel andeute, er wisse wohl, wie treu und eifrig Timotheus sey, eine Doppelbeziehung, die wohl nicht angeht.

§. 6. Anweisung für Timotheus in Betreff der Sklaven. Warnung vor dem Reichwerdenwollen nach Art der Anderslehrenden. Vorschrift über die Reichen. Schlußermahnung.

(Kap. 6, 1—22.)

„Im letzten Kapitel haben Sie nun noch eine rechte Fülle von Unzusammenhang," urtheilt Schleiermacher. Vergleichen wir Kap. 6 mit Kap. 5, so ist wohl so viel von selbst klar, daß die Anweisungen, welche dort dem Timotheus in Hinsicht auf die verschiedenen Glieder der Gemeinde gegeben sind, fortgesetzt werden sollen, und zwar sind es Unterschiede der bürgerlichen Stellung, welche hier namhaft gemacht werden; zuerst V. 1 u. 2 der Stand der Sklaven, dann V. 17—19 der der Reichen. Dazwischen, V. 3—16, steht nun allerdings etwas, wie es scheint, Fremdartiges: eine Charakteristik der Heterodidaskalie nach ihrem Wesen, ihren Folgen und ihrem tiefsten Grunde in der Gesinnung ihrer Urheber V. 3—5; aber nur Ein Zug wird zu weiterer Besprechung und zur Beherzigung für den Timotheus herausgegriffen: die φιλαργυρία dieser Verführer, und Timotheus V. 6—10 davor gewarnt und V. 11—16 zum Trachten nach den ewigen Gütern mit Hinweisung auf die herrliche Erscheinung des Königs der Könige und des Herrn der Herren ermahnt, der allein Unsterblichkeit hat. Es stellt sich sonach V. 3—16 als ein Uebergang zu V. 17 ff. dar, wo dann vom rechten Gebrauch des Reichthums die Rede ist; und die Ermahnung an Timotheus ist dann nur ausführlicher ebenso zwischen eingeschoben, wie Tit. 2, 6—9, oder wie vorher 5, 22 (letzte Hälfte) zwischen diesen Vers und 6, 1. Die Schlußermahnung 6, 20—22 rechtfertigt sich als eine Zusammenfassung dessen, was dem Verfasser vor allem am Herzen lag, von selbst. Stellt man nicht zu hohe Anforderungen an diesen Brief hinsichtlich seiner Anordnung, sondern betrachtet man ihn als ein Geschäftsschreiben an einen vertrauten Gehülfen des Apostels, bei dem der

Apostel gelegentlich einfließen läßt, was er gegen diesen persönlich auch auf dem Herzen hat (vgl. allg. Einl. §. 4), so wird man mit einer solchen Ordnung immerhin zufrieden seyn können. Was die Spuren verunglückter Compilation aus dem Briefe an Titus und dem zweiten an Timotheus anlangt, genügt es gegen Schleiermacher auf Planck S. 217 ff. zu verweisen.

Vers 1 u. 2. Von den Sklaven. Vgl. zu Tit. 2, 9 über den Grund dieser in den Briefen des Apostels so häufig wiederkehrenden Ermahnung. Er zeigt sich indessen an u. St. selbst deutlich genug. „So viele unter dem Joche als Sklaven sind," übersetzt de Wette mit Recht, *δοῦλοι* als Prädikat fassend; denn nicht zwischen *δοῦλοι*, die unter und die nicht unter dem Joche sind, kann unterschieden werden. Ein *δοῦλος* ist qua solcher *ὑπὸ ζυγόν*; der Ausdruck deutet also auch nicht auf harte Behandlung hin, wozu die nachfolgende ganz allgemein gehaltene Ermahnung nicht passen würde; er kann auch an sich nicht den Gegensatz von Sklaven, die nichtchristlichen Herren dienen, zu denen, welche christlichen dienen, bezeichnen; sondern der Apostel tritt damit den falschen Emancipationsgedanken entgegen: wer unter dem Joche ist, hat sich auch danach zu benehmen. Der Ausdruck *ζυγός*, so gebraucht, nur hier; man vgl. jedoch 3 Mos. 26, 13 und speciell beim Apostel das *ἑτεροζυγεῖν*, *σύζυγος*, woraus man ersieht, daß dem Apostel dieß Bild nicht fremd ist. Von diesen sagt der Apostel: sie sollen ihre Herren jeglicher Ehre werth halten, damit nicht der Name Gottes und die Lehre gelästert werde. Man kann sich leicht vorstellen, in welcher Gefahr ein christlicher Sklave war, sich innerlich über seinen heidnischen Herrn zu erheben und auf ihn herabzublicken. Dem entgegen tritt die Forderung nicht bloß äußerlicher Unterthänigkeit, sondern innerlicher Hochachtung; denn darauf deutet der Ausdruck; aus dieser Gesinnung fließt dann von selbst das rechte äußere Verhalten. *Ἴδιος δεσπότης* ähnlich wie *ἴδιος ἀνήρ* = der Ehemann, vgl. Winer §. 22, 7. S. 178. Zu dem *ἵνα μή* vgl. Tit. 2, 5, positiv 2, 10. *Ὄνομα θεοῦ*: mit Rücksicht auf das Bekenntniß des Christen. Diese Herren sollen nicht sagen können: was ist das für ein Gott der Gott der Christen, wenn seine Bekenner ꝛc.

Vers 2 handelt nun von christlichen Sklaven bei christlichen

Herren, während der Apostel, wie der Absichtssatz ἵνα μή lehrt, V. 1 christliche Sklaven bei nichtchristlichen Herren im Sinne hatte. Gilt jenen die Warnung vor Ueberhebung, so diesen die Warnung vor falscher Gleichstellung. „Diejenigen aber, welche gläubige Herren haben, sollen sie nicht verachten, weil sie Brüder sind; sondern sie sollen um so mehr dienen, weil es gläubige und geliebte sind, welche die Wohlthat empfangen." Der Sinn des Ganzen ist also: solche Sklaven sollen darin, daß ihre Herren in Christo ihre Brüder sind, nicht eine Berechtigung erkennen, sie zu verachten — die Gleichstellung, wo Unterordnung gebührt, ist selbst schon Verachtung —, sondern darin vielmehr einen Antrieb finden, um so mehr zu dienen, d. h. um so mehr zu thun, was ihre Stellung als δοῦλοι ihnen auferlegt. Ὅτι ἀδελφοί εἰσιν ist in objektivem Sinne als das allerdings Richtige hingestellt; verkehrt ist nur das καταφρονεῖν; aus dem Satze folgt vielmehr das μᾶλλον δουλεύειν. Statt zu verachten, sollen sie um so mehr dienen. Μᾶλλον ist in diesem Gegensatz und wie das folgende ὅτι lehrt, nicht = vielmehr, sondern = um so mehr. Ueber den Sinn des folgenden ὅτι kann man kaum zweifelhaft seyn. Der Apostel muß doch im Gegensatz zu dem Vorangehenden jedenfalls zeigen wollen, wie der Satz ὅτι ἀδελφοί εἰσι gerade zum Gegentheil verpflichte (vgl. Schleiermacher). Welchen Sinn sollte es da haben, ὅτι κτλ. so aufzufassen: weil die Sklaven, welche ihre Pflicht sich angelegen seyn lassen, πιστοὶ καὶ ἀγαπητοί sind? was an sich schon ein curioser Gedanke ist. Oder auch: weil die Herren, welche des Wohlthuns sich befleißigen, gläubig und geliebt sind? Oder auch: weil die Herren, welche die Wohlthat = χάρις genießen (= Mitchristen sind), gläubig und geliebt sind? Und wie vieles läßt sich im Einzelnen noch gegen jede dieser Fassungen einwenden! Wie soll εὐεργεσία zur Bedeutung von χάρις kommen? Und warum diese seltsame Umschreibung des einfachen κοινωνοὶ τῆς χάριτος, was damit ausgedrückt seyn soll, aber nicht ausgedrückt ist? Und kann denn, was die vorher genannte Fassung anlangt, οἱ τῆς εὐεργ. ἀντιλ. (= die des Wohlthuns sich befleißigen), ohne Weiteres als Grund bei allen christlichen Herren geltend gemacht werden? Müßte nicht εἰ statt ὅτι stehen? Aber εἰ könnte freilich auch nicht stehen; denn der Apostel will gewiß die Erfüllung der

Pflicht von keiner solchen Bedingung abhängig gemacht wissen u. s. w., vgl. de Wette, Mack. Man hat sich an der richtigen, durch den Context selbst gegebenen Auslegung durch die Ausdrücke εὐεργεσία und ἀντιλαμβάνεσθαι irre machen lassen. Schon Schleiermacher meint, es lasse sich nicht denken, daß der Ausdruck εὐεργεσία von Knechten gegen die Herren gebraucht werde. Aber warum denn nicht, wenn darunter ein aus christlicher Liebe zu dem Herrn, als einem πιστός und ἀγαπητός (im Sinne von Röm. 1, 7 ἀγαπητοῖς τοῦ θεοῦ), hervorgehender, um so eifrigerer Dienst verstanden werden muß? Treffend de Wette: „der Satz ist parallel mit dem vorhergehenden ὅτι ἀδελφοί εἰσι . . . nur ist das dort verschwiegene Subjekt hier ausgedrückt, und zwar in Beziehung auf das aus christlichem Beweggrunde (μᾶλλον) zu leistende und durch Concision der Schreibart als εὐεργεσία bezeichnete δουλεύειν sinnvoll markirt, anstatt daß deutlicher gesagt seyn sollte: sondern um so eher sollen sie dienen und ihren Dienst mit Wohlwollen (Eph. 6, 7) als eine Wohlthat leisten, weil diejenigen, denen sie ihn leisten, gläubig und geliebt sind.“ Uebrigens stände sprachlich auch nichts im Wege, εὐεργεσία in seiner allgemeinen Bedeutung = gute Handlung zu fassen und so es auf das μᾶλλον δουλεύειν zu beziehen (vgl. Passow). Die Stelle Apgsch. 4, 9 ist noch kein Beweis dagegen. Ἀντιλαμβάνεσθαι aber kommt zwar noch zwei Mal, Luc. 1, 54 und Apgsch. 20, 35, mit dem Genit. der Person = sich annehmen, vor, und bedeutet in der Regel in Verbindung mit dem Genit. der Sache (z. B. φιλοσοφίας): sich einer Sache befleißigen; aber die Bedeutung = participem esse, percipere läßt sich, wie de Wette bemerkt, mit dem sonstigen Gebrauch des Wortes = percipere von den Sinnen (vgl. Passow) wohl vereinigen, und ist von Elsner aus Porph. de abstin. 1, 46: μήτε ἐσθίων πλειόνων ἡδονῶν ἀντιλήψεται, belegt. Oder ließe sich nicht auch denken, daß der Apostel ἀντιλαμβανόμενοι, auf das zwischen dem Herrn und Sklaven bestehende gegenseitige Verhältniß hinblickend und auf die Grundbedeutung des Compositums in freier Weise zurückgehend, im Sinne von „entgegennehmen,“ ähnlich wie ἀντιάω (vgl. Passow), gebraucht? Gerade bei Paulus, der neue Composita bildet, wie er sie eben braucht, läge das so ferne nicht. Das öfter wiederkehrende ταῦτα δίδασκε κτλ., vgl. Tit. 2, 15;

und 4, 11; 5, 7 u. Br., erinnert uns, daß wir Briefe an Mitlehrer vor uns haben.

Vers 3—16. Die Anderslehrenden mit ihrer Gewinnsucht, in Hinsicht deren Timotheus gewarnt und ermahnt wird. Sieht man, wie der Verfasser V. 5 bei dem *νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν* stehen bleibt und die ganze folgende Ermahnung dagegen richtet, so kann man entweder nur so wie die Kritik urtheilen, daß es dem Verfasser gegangen sey, wie solchen, „die ohne Noth und Beruf reden und, eben weil sie keinen Zweck haben, auch das Ende nicht finden können" (Schleiermacher), und ihm so bei Gelegenheit des *νομιζόντων κτλ.* diese Diatribe gegen die Gewinnsucht in die Feder gekommen sey; oder aber, daß er hier, anknüpfend an das *δίδασκε* und im Gegensatz dazu, eben deßhalb nochmals auf die Heterodidaskalie kommt, um, indem er ihre abschreckende Gestalt im Ganzen dem Timotheus vor Augen stellt, einen Zug, den der *φιλαργυρία*, besonders hervorzuheben und Timotheus vor diesem speciell zu warnen. Das Urtheil darüber wird sich bei Jedem nach dem Totaleindruck des Briefes bestimmen*). Wenn Paulus der Verfasser ist, so mögen wir uns wohl vorstellen, daß *ἑτεροδιδασκαλεῖ* zu dem vorangehenden *δίδασκε*, wie auch de Wette und Leo bemerken, einen Gegensatz bildet, ohne daß der Apostel darüber die eigentliche Absicht bei der Erwähnung der Heterodidaskalie aus dem Auge verliert V. 5. Ist es doch auch sonst seine Art, ein Wort so aufzugreifen und dennoch den Gedankengang des Ganzen darüber nicht zu verlieren. Vgl. Schleiermacher S. 160 f. „Wenn einer anders lehrt und nicht beitritt den gesunden Worten unsers Herrn Jesu Christi und der zur Gottseligkeit führenden Lehre, der ist umnebelt ꝛc." *Εἴ τις* = jeder der; es ist ein Fall gesetzt, der bereits in concreto vorliegt 1, 3 ff. Diese bestimmte Erscheinung des *ἑτεροδιδασκαλεῖν*,

---

*) Leo (S. 57) erinnert an die Art des Apostels gegen Ende seiner Briefe — solutiori ordine singula cumulare praecepta. Allein Kap. 6 unterscheidet sich in dieser Weise keineswegs von den übrigen Abschnitten; es behandelt die einzelnen Punkte 1. 2; 3—16; 17 ff. ganz so, wie vorher auch geschieht. Wohl aber könnte man diese Bemerkung auf die Pastoralbriefe im Ganzen anwenden.

und nicht ein allgemeines Anderslehren hat denn auch der Apostel im Auge; es ist das ἑτεροδιδασκαλεῖν dem Apostel ein ganz bestimmter Begriff (vgl. zu 1, 3); woraus sich dann leicht erklärt, wie der Apostel im Nachsatz, der jedenfalls mit τετύφωται beginnt (vgl. de Wette), dem allgemeinen und hypothetischen Vordersatz εἴ τις κτλ. eine so bestimmte Charakteristik des ἑτεροδιδασκαλεῖν nach seinem Grunde und seinen Folgen anreihen kann. Daß der Grund sammt den Folgen dann nicht auf „jede erdenkliche Irrlehre" paßt (de Wette), versteht sich von selbst; nur darauf kommt es an, ob er paßt für die bestimmte Sache, welche ἑτεροδ. bezeichnet. Man wird also nicht mit Mosheim und Heydenreich ἑτεροδ. in striktem Gegensatz zu ταῦτα δίδασκε als ein Anderslehren über diesen bestimmten Punkt (die Sklaven) verstehen dürfen. Daß aber von „Irrlehre" überhaupt (de Wette) gar keine Rede sey, zeigt die folgende Explication des ἑτεροδιδασκαλεῖ (vgl. zu 1, 3): καὶ μὴ προςέρχεται ὑγ. λόγοις κτλ. Προςέρχεσθαι = accedere, beitreten; vgl. bei Leo den Nachweis dieser Bedeutung des Wortes. Ὑγ. λόγοι = ὑγ. διδ. Tit. 2, 1; darunter ist nicht (vgl. die Bemerkung zu Tit. 1, 9; 2, 1 und zu 1, 3 u. Br.) Irrlehre, sondern gesunde Lehre im Gegensatz zu der durch müßige Erkenntniß und sittliche Kraftlosigkeit krankenden der Verführer zu verstehen, wie ja de Wette selbst zugesteht, indem er den Ausdruck gleichbedeutend nimmt mit ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία. Der Gegensatz ist also zunächst nur der einer Lehre, die zur Gottseligkeit führt, und einer solchen, die keine Kraft der Gottseligkeit hat. Vgl. auch die allg. Einl. Zum Ueberfluß wird als nähere Erklärung an u. St. selbst eben dieser Ausdruck noch beigefügt: καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ; vgl. über den Ausdruck zu Tit. 1, 1: ἀλήθεια ἡ κατ' εὐσέβειαν = quae ad pietatem ducit (Leo).

Mit Vers 4, nicht erst V. 5 mit ἀφίστασο, beginnt der Nachsatz. Der Grund zu einer so unnatürlichen Annahme fällt mit der richtigen Auffassung von εἴ τις ἑτεροδ. von selbst weg. Uebrigens vgl. man auch de Wette. Τετύφωται = er ist umnebelt, vgl. zu 3, 6. Nähere Bestimmung hierzu ist μηδὲν ἐπιστάμενος mit seinem Gegensatze ἀλλὰ νοσῶν. Richtig giebt de Wette das Gedankenverhältniß an: er ist in stolzer Einbildung befan-

gen, ohne doch etwas zu verstehen rc. Die Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit, also die gesundmachende Erkenntniß, fehlt bei ihnen; an deren Stelle stehen ζητήσεις, Streitfragen, und λογομαχίαι, Wortgefechte, die nicht zur Gottseligkeit und damit zur geistigen Gesundheit führen; daher ihr νοσεῖν. Dieß Bild und sein Gebrauch gerade hier erklärt sich aus der eigenthümlichen Erscheinung dieses ἑτεροδ., vgl. die allg. Einl. Ζητήσεις Streitfragen, vgl. zu Tit. 3, 9 und oben 1, 4. Λογομαχίαι = Wortgefechte: de verbis magis quam de rebus (Calvin); ein Streit, der nicht aus Liebe zur Wahrheit, sondern nur aus Selbstsucht hervorgehen kann, wie die Früchte auch zeigen. Zu περί als Bezeichnung des Gegenstandes, um den sich etwas gleichsam bewegt = circa vgl. Winer §. 53, i. S. 483. Νοσεῖν wollen Leo und de Wette = „an der Sucht leiden," fassen. Der Gegensatz zu ὑγ. διδασκαλία, ὑγιαίνειν ἐν πίστει Tit. 1, 13 führt nicht darauf; die Bedeutung selbst ist aber nachweisbar richtig. Dieß der Seelenzustand der ἑτεροδιδασκαλοῦντες. Die Folgen ihrer ζητ. und λογομ. benennt das Folgende: ἐξ ὧν γίνεται κτλ. = aus welchen hervorgeht Neid, Zwist, Lästerungen, schlimmer Argwohn, dauernde Reibungen sinnverderbter, der Wahrheit beraubter Menschen, welche die Gottseligkeit als Erwerb ansehen. Die Identität der sonst in den Briefen und hier Gemeinten geht deutlich aus dieser Charakteristik hervor, vgl. die allg. Einl. und zu Tit. 1, 14. Unter den βλασφημίαι sind nicht Lästerungen Gottes, sondern, wie die Umgebung des Wortes zeigt, gegenseitige Lästerungen zu verstehen; ebenso sind die ὑπόνοιαι πον. in dem Sinne zu fassen = malevolae de iis, qui alias partes sequuntur . . . suspiciones (Leo). Das Wort nur hier; ὑπονοέω öfter in der Apostelgeschichte.

Vers 5 ist παραδιατριβαί die gewöhnliche Lesart; die besser beglaubigte (vgl. Lachmann, Tischendorf) διαπαρατριβαί. Ueber die Bedeutung vgl. Winer §. 16, 4. B. S. 113: ersteres = unnützes Disputiren; letzteres = fortgesetzte Feindschaften, Reibungen. Daß letzteres auch besser in den Context paßt, sofern die λογομ. selbst schon vanae disputationes sind und von Streit in dem Zusammenhang die Rede ist, zeigt Leo in seiner trefflichen Erörterung des Wortes S. 60. Auch Olshausen ist dieser hier vorgezogenen Ansicht. Den tiefsten Grund dieses

Treibens in der Gesinnung jener Menschen beschreibt das Folgende: διεφθαρμένων κτλ.; es giebt von dem τετύφωται κτλ. V. 4 selbst wieder den Grund an. Die Schilderung ist dieselbe, wie sonst; vgl. über διεφθ. zu Tit. 1, 15; zu ἀπεστερημένων κτλ. oben 1, 19; Tit. 1, 14. Dieses letzte Prädikat zeigt deutlich, daß jene Heterodidaskalie nicht von solchen, die von Anfang den pharisäisch-judaistischen Standpunkt geltend machten, ausging, sondern von solchen, die, nachdem sie in den Besitz der rechten Erkenntniß gekommen waren, diesen Besitz in Folge ihrer sittlichen Verkommenheit weder zu schätzen noch zu wahren wußten, und so auf die Abwege einer vermeintlich tieferen Gnosis und höheren ascetischen Heiligkeit gerathen sind, womit sie dann Gewerbe trieben. Und waren es jüdische Christen (Tit. 1, 10 u. a., vgl. die allg. Einl.), so lag das A. T. als Anknüpfungspunkt für ihre geheime Weisheit nach Art der Kabbala, deren Elemente damals bereits vorhanden waren, nahe genug. Solche Menschen sind innerlich bereits der Wahrheit beraubt, für welche sie nicht sittliche Integrität genug hatten, ist der Sinn; aber daß ihre Lehren darum eigentliche Irrlehren gewesen seyn müßten, folgt darum noch keineswegs. Wie weit diese innerliche Verödung gegangen sey, lehrt am besten der letzte Zug: daß sie die Frömmigkeit als Erwerbsquelle betrachten und behandeln; vgl. Tit. 1, 11. Wie ist da, was man immer als Mangel bezeichnet, daß so wenig auf Widerlegung der Irrlehren eingegangen werde, so überaus treffend! Da genügt eine Charakteristik, die Grund und Ziel dieses Treibens vor Augen stellt, vollkommen; vgl. die allg. Einl. Dieser letzte Zug ist es nun, welchen der Apostel im Auge behält, und den er nach meiner Meinung von Anfang an im Auge hatte; er konnte sich nur nicht enthalten, dem Timotheus das Gesammtbild dieser Heterodidaskalie vor die Augen zu stellen. Die letzten Worte des Verses: ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων sind suspekt; sie finden sich nicht bei AD* FG 17. 67.** 93 Uebb. (vgl. Tischendorf), und werden demnach, um den Uebergang zu der V. 6 folgenden Warnung zu markiren, hinzugesetzt seyn. Auch stört der Plur. τῶν τοιούτων, da nachher V. 6 nur Ein Zug hervorgehoben wird, den Zusammenhang. Die neuesten Kritiker haben sie gestrichen.

Vers 6—10 folgt nun eine Warnung vor solcher φιλαρ-

γυρία, wie V. 11 zeigt, auch dem Timotheus zur Beherzigung. Wie ein späterer Verfasser, ein Pauliner aus dem ersten oder dem zweiten Jahrhundert dazu gekommen seyn soll, an den vom Glanze der apostolischen Zeit umstrahlten Timotheus dergleichen Ermahnungen zu fingiren, möchte schwerlich nachgewiesen werden können. Die Warnung aber und nachher die Ermahnung V. 11 ff. ist so zart und schonend gehalten, daß man nur anzunehmen braucht, der Apostel habe den Timotheus über jede Versuchung der Art nicht erhaben geglaubt, um durch nichts in der Annahme der apostolischen Abfassung gestört zu werden. Ist es doch bei dem zweiten Briefe an Timotheus nicht zu läugnen, daß er bei aller Zartheit der Ermahnungen eine gewisse Bequemlichkeit und Kampfesflüchtigkeit des Timotheus uns verrathe.

Vers 6. Dem νομιζόντων V. 5 steht gegenüber das ἔστι δέ V. 6: es ist aber wirklich*). Es ist aber ein großer Erwerb (= Erwerbsmittel) die Frömmigkeit mit Genügsamkeit, also im Gegensatz zum Vorigen die Frömmigkeit, welche das Herz zufrieden macht und jenen Durst nach vergänglichen Schätzen aus dem Herzen tilgt, indem sie höhere Schätze bietet, und eben sofern sie das thut, ist sie πορ. μέγας**). Leo führt ähnliche Sentenzen aus Seneka an; nur ist der Unterschied wohl zu beachten, daß dort die αὐτάρκεια an sich Reichthum genannt wird, hier die εὐσέβ. μετὰ αὐταρκ., und so nur ist das Herz bei allem äußeren Mangel wahrhaft reich, wenn es nicht bloß nicht bedarf, was es nicht hat, sondern wenn es hat, was über das, was es nicht hat, erhebt. Ueber αὐτάρκεια vgl. zu Phil. 4, 11.

Vers 7 begründet nun das μετὰ αὐταρκείας durch den Gedanken, daß wir von irdischen Schätzen nichts von der Erde mit wegnehmen können. Dieser Gedanke selbst aber wird als Folgerung aus der anderen gewissen Wahrheit dargestellt, daß wir nichts in die Welt mit hereingebracht haben. Hiob 1, 21; Pred. 5, 14. Hamann: die Erde macht keine Seele reich. Δῆλον

*) Eleganter et non sine ironica correctione in contrarium sensum eadem verba retorquet. Calvin (Huther).

**) De Wette tadelt, daß die Schändlichkeit, das Heilige zum Erwerb zu mißbrauchen, nicht ausdrücklich gerügt werde. Wenn der Apostel jene Gegner zu strafen hätte, würde er das nicht unterlassen haben. Er hat es ja mit Timotheus zu thun.

fehlt in mehreren Codd. AFG 17; ich glaube mit de Wette, daß es um des Sinnes willen für ächt zu halten ist; auch Tischendorf hat es wieder aufgenommen. Nehmlich der Hauptgedanke muß doch seyn, daß wir nichts mit wegnehmen; ohne δῆλον aber würde dieser als Grund für das Vorangehende erscheinen.

Vers 8. „Wenn wir aber Nahrung und Bedeckung haben, so werden wir uns damit genügen lassen." Das ἔχοντες δέ im Gegensatz zu dem οὐδὲ ἐξεν. τι δυν. Die Ausdrücke διατροφή und σκέπασμα sind ἅπαξ λεγόμενα im N. T. Unter σκέπασμα verstehen mehrere Ausleger die Wohnung mit, wohl mit Recht; vgl. Leo. Ueber den Conjunktiv, den manche Codd. hier haben, vgl. Winer §. 13, 1. S. 86.

Vers 9 im Gegensatz zu den Genügsamen V. 8: die aber reich zu werden wünschen (βουλόμενοι, nicht θέλοντες, vgl. Leo), fallen in Versuchung und Schlinge und viele thörichte und schädliche Lüste, welche die Menschen versenken in Verderben und Untergang. Der πειρασμός, Versuchung zu ungerechtem Gewinn, an sich schon ein sündlicher Zustand Jac. 1, 14, der streitet wider das Gebot, sich nicht gelüsten zu lassen. Es bleibt aber nicht bloß bei der Versuchung, sondern sie gehen auch in die Schlinge, die παγὶς τοῦ διαβόλου 3, 7; und die Eine Sünde wird die fruchtbare Mutter der anderen; es gesellen sich zu der Einen bösen Lust noch viele andere; denn so sind die ἐπιθυμίαι zu fassen, wie V. 10 lehrt, wo der Sinn unserer Worte begründet wird durch ῥίζα πάντων τῶν κακῶν κτλ. Ἀνόητοι — denn so, nicht ἀνόνητοι werden wir zu lesen haben; vgl. Tischendorf — thörichte werden diese ἐπιθ. genannt, und βλαβεραί noxiae, nehmlich für den, der von ihnen umstrickt ist; man braucht nur an Eph. 4, 22 ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης zu denken: sie betrügen zum Tode. Doch unsere Stelle selbst erklärt die Beiwörter durch αἵτινες κτλ.: als welche versenken (das Wort in eigentlicher Bedeutung Luc. 5, 7) die Menschen — εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν, was nicht Verderben im sittlichen Sinne ist (de Wette); in diesem sind sie bereits; sondern Verderben in der vollgewichtigen Bedeutung, in der ἀπώλεια sonst bei dem Apostel gebraucht ist Röm. 9, 22; Phil. 1, 28 u. a.; ὄλεθρος aber (nur vom Apostel im N. T. gebraucht 1 Cor. 5, 5;

1 Theſſ. 5, 3; 2 Theſſ. 1, 9), bezeichnet das Verderben überhaupt (ſowohl zeitliches als ewiges, vgl. die Stellen), dem der beſtimmtere Begriff der ἀπώλ. verſtärkend beigefügt wird. Olshauſen verſteht ὄλεθρος ausſchließlich vom zeitlichen Verderben.

Vers 10. Daß dieß die Folgen des Reichwerdenwollens ſind, wird nun ähnlich wie V. 7 durch eine allgemeine, wie es ſcheint, ſprichwörtlich anerkannte Wahrheit begründet: denn eine Wurzel alles Böſen iſt die Geldliebe. Wenn de Wette einwendet, gewiſſe Tugenden könne ein Habſüchtiger doch haben, und auch andere Leidenſchaften könnten den Menſchen ganz verderben, ſo überſpannt er den Sinn unſerer Worte, die doch nur beſagen, daß in der φιλαργυρία ein Keim alles Böſen liege, womit weder behauptet iſt, daß alles Böſe an jedem φιλάργυρος zur Erſcheinung kommen müſſe, noch geläugnet wird, daß es noch andere Laſter gebe, die gleichfalls die Anfänge alles Böſen in ſich ſchließen. Zum Glück iſt der Menſch auch im Böſen inconſequent. Ἧς τινες κτλ. Der Apoſtel erinnert zum Belege für den Satz an die Beiſpiele ſolcher, welche ihre Geldliebe vom Glauben ganz abwendig gemacht hat. Von der unrichtigen Gedankenverbindung des ἧς ὀρεγ., da ja die φιλαργυρία ſelbſt eine ὄρεξις ſey, hat man viel Aufhebens gemacht. Daß der Ausdruck incorrekt iſt, da ἧς ſich nur auf den in der φιλαργυρία liegenden Begriff des Geldes bezieht, iſt richtig; aus einer ſolchen Incorrektheit aber etwas gegen die pauliniſche Abfaſſung beweiſen zu wollen, iſt ſeltſam; Röm. 8, 24; Apgſch. 24, 15, wo ἐλπίς bald die Hoffnung, bald den Gegenſtand derſelben bezeichnet, ſind, wie Baumgarten bemerkt hat, analoge Beiſpiele. Für unrichtig halte ich es mit de Wette gegen Leo und Matthies, ὀρέγεσθαι (vgl. 3, 1; Hebr. 11, 16) = deditum esse zu faſſen. Ἀπεπλανήθησαν κτλ. (vgl. Marc. 13, 22) in reflexiver Bedeutung: ſie ſind abgeirrt vom Glauben. Der offene Abfall vom Glauben iſt dem Apoſtel der ſtärkſte Beweis jener Behauptung. „Und ſich durchbohrt haben mit vielen Schmerzen.“ Unter den Schmerzen ſind Gewiſſensbiſſe zu verſtehen, die Vorboten der künftigen ἀπώλεια V. 9. Der Ausdruck περιπείρω nur hier; daſſelbe Bild Luc. 2, 35. So wie hier bei Joſephus B. J. III, 7, 31; Diodor. Sik. u. A., vgl. Leo, Wahl.

Vers 11 geht nun der Verfaſſer zur poſitiven Seite des

Gegenstandes über, von der Warnung vor dem Reichwerdenwollen auf die Ermahnung zum Trachten nach den Gütern, die allein einen wahren Reichthum ausmachen. Es wird dem Christen nicht Entsagung auf der einen Seite zugemuthet, ohne daß ihm ein reicher Ersatz auf der anderen geboten wird; was er um Christi willen darangiebt, soll er hundertfältig in Ihm wieder gewinnen, Matth. 19, 29; Marc. 10, 30. Diese positive Seite bildet den specifischen Charakter der christlichen Ermahnung; vgl. zu V. 6. Du aber — so wendet sich jetzt der Apostel zu Timotheus — o Mensch Gottes, fliehe dieses; jage aber der Gerechtigkeit nach, der Frömmigkeit, dem Glauben, der Liebe, der Standhaftigkeit, der Milde. *Σὺ δέ* im Gegensatz zu den *τινές* V. 10. Die ganze nachfolgende Ermahnung, nicht bloß V. 11, sondern V. 11—16, geht über das allgemein Christliche nicht hinaus, bezieht sich demnach nicht auf den besonderen Beruf des Timotheus. Daraus geht einmal hervor, daß man bei der doch gewiß mit der folgenden Ermahnung in pragmatischem Zusammenhange stehenden Anrede *ἄνθρ. τοῦ θεοῦ* nicht an den Lehrberuf des Timotheus denken und in diesem Sinne an das אִישׁ־אֱלֹהִים des A. T. erinnern darf (1 Sam. 9, 6 u. a., vgl. mit 2 Petr. 1, 21), zumal diese Bezeichnung bei dem Propheten eine Beziehung in sich schließt, die auf den *διδάσκαλος* nicht anwendbar ist; sondern der Ausdruck ist hier nicht anders wie 2 Tim. 3, 17 gebraucht, und den Sinn desselben geben uns Stellen wie Jac. 1, 18: *ἀπεκύησεν ἡμᾶς κτλ.* Wer in dem Sinne Gott angehört, als sein *κτίσμα,* kann nicht das Irdische für sein höchstes Gut achten, sondern nur der *ἄνθρ. τοῦ κόσμου τούτου.* Aber auch das Andere ergiebt sich aus der obigen Bemerkung, daß man *ταῦτα* in den Worten *ταῦτα φεῦγε* nicht auf V. 3—10, wie Viele wollen, sondern speciell auf die vorhergenannte *φιλαργυρία* sammt ihren Folgen V. 10 zu beziehen habe. Zeigt doch die ganze folgende Ermahnung, namentlich auch V. 15 u. 16, daß der Apostel diesen Punkt im Auge hat (vgl. unten), und ebenso lehrt dieß V. 17 ff., wie schon de Wette bemerkt hat. *Διώκω* häufig bei dem Apostel in diesem Sinne; vgl. zu *ἐπακολουθέω* 5, 10. *Δικαιοσύνη* in demselben allgemeinen Sinne wie *δικαίως* Tit. 2, 12, wo gleichfalls *δικαίως* und *εὐσεβῶς* verbunden sind; vgl. zu d. St. Einzelne Seiten benennen dann

die folgenden Bezeichnungen: Glaube, Liebe, Standhaftigkeit (vgl. zu Tit. 2, 2), Sanftheit (= mansuetudo, vgl. zu Tit. 3, 2). Um zu verstehen, warum diese hier namentlich noch genannt wird, darf man nur Matth. 5, 5 vergleichen. *Φιλαργυρία* und *πραότης* gehen nicht zusammen. Statt *πραότητα* lesen AFG u. A. *πραϋπάθειαν*, von Tischendorf aufgenommen (= Sanftmuth). Ueber die Weglassung des Artikels Winer §. 18, 1. S. 137.

Vers 12. „Kämpfe den schönen Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, wofür du berufen bist und hast das schöne Bekenntniß Angesichts vieler Zeugen abgelegt." Vgl. 1 Cor. 9, 24 ff.; Phil. 3, 12 ff. Haben wir denselben Verfasser, so schwebt ihm auch hier das Bild des Wettkampfes vor. Leo gesteht zu, daß vorher von dem christlichen Streben überhaupt die Rede sey, V. 12 aber findet er einen Uebergang auf die Eigenschaften, die zunächst einem Diener der Kirche zukommen. Ich sehe davon nichts, und die Vergleichung der eben angeführten Stellen, wie 2 Tim. 4, 7, lehrt dergleichen auch nicht; und unter der *ἐντολή* V. 14 ist auch nach Leo das christliche Gebot überhaupt zu verstehen. Wir haben also nicht mit dem Timotheus qua Evangelisten, sondern mit ihm qua Person zu thun, wie auch de Wette erkennt; nur daß er als Kritiker eben daraus wieder einen Vorwurf gegen den Verfasser macht, als ob nichts rein Persönliches vorkommen dürfte. An *ἐπιλαβοῦ τῆς αἰων. ζ.* hat Schleiermacher zwiefachen Anstoß genommen: 1) weil Paulus das Wort sonst gar nicht brauche, und es hier gleich zwei Mal vorkomme; worauf mit Beispielen aus anderen Briefen schon in der allg. Einl. geantwortet ist; und 2) weil sich der Imperativ wunderlich ausnehme in der Verbindung mit *ζωῆς αἰωνίου*, da ja das ewige Leben nur von Gott erwartet werden könne. Man braucht nur festzuhalten: „in und durch den Kampf," so schwindet der Anstoß; denn dem treuen Kämpfer ist die *ζωὴ αἰώνιος* als Siegeskrone gewiß. Vgl. Winer §. 44, 2. S. 363: das *ἐπιλ. τῆς ζωῆς* ist nicht als Folge des Kampfes, sondern als Sache des Strebens dargestellt, und *ἐπιλ.* heißt nicht erlangen, empfangen. Ebendas.: das Asyndeton ist nicht ohne Effekt. Bei dem *εἰς ἣν ἐκλήθης* (*καί* nach *ἣν* ist zu tilgen, vgl. Tischendorf) muß man das Bild nicht festhalten; es ist hier ganz so wie Phil. 3, 14 (vgl. zu d. St. und de Wette

zu u. St.). *Εἰς ἣν* wollen Leo u. A. auch zum Folgenden ziehen; allein die Beziehung ist ungleichartig, und das *ὡμ.* bedarf derselben nicht. So wird de Wette wohl Recht haben, daß *καὶ ὡμ.* einfach beigeordnet sey. Für den Ausdruck *ὁμολογεῖν ὁμ.* finden sich bei Paulus alle Vorbedingungen, wie Schleiermacher selbst zugesteht; aber die *καλὴ ὁμ.* soll doch ein gar besonderes Ansehen haben. Man könne bei dem *ὁμ. κ. ὁμ.*, da die Worte so genau mit dem *ἐκλήθην* zusammenhängen, nur an ein bestimmtes Factum denken, wie nachher bei der *ὁμολογία Χριστοῦ*. Das ist gewiß richtig; und wer nicht mehr wissen will, als man wissen kann, hat an den Stellen 1, 18; 4, 14 und 2 Tim. 1, 4 Auskunft, wohin er diese *ὁμολογία* verlegen soll. Vgl. Matthies S. 417. Es ist zwar dort nur von der an Timotheus geschehenen Handauflegung und von Weissagungen über ihn die Rede; unsere Stelle ergänzt dann eben jene Angaben ebenso, wie die 2 Tim. 1, 6 die andere 1 Tim. 4, 14, und diese wieder 1 Tim. 1, 18. Ist es dort der Beruf des Timotheus, hier der persönliche Wandel desselben, was der Apostel im Auge hat, so erklärt sich, warum hier die *ὁμολογία*, dort die *ἐπίθεσις* und die *προφητεία* ihm vorgehalten wird. So wird also bei richtiger Beachtung des Unterschiedes im Contexte (vgl. auch Böttger a. a. O. S. 12 ff.) kein Grund vorhanden seyn, über die anderweitig vorkommende Bezugnahme auf den Antritt des Lehrberufs hinauszugehen und an die Taufe des Timotheus zu denken, noch weniger aber an ein Bekenntniß desselben vor den Feinden bei einer Verfolgung, wozu schon der Ausdruck *ὁμ. τ. καλ. ὁμ.* nicht wohl paßt (vgl. Leo und auch de Wette). Wem das nach „einer späteren Zeit schmeckt," dem wird man seinen Geschmack lassen müssen; in der Sache liegt nichts, was mit Recht Anstoß geben könnte. *Καλὴ* heißt dieß Bekenntniß nicht um der Begeisterung willen, mit der es Timotheus abgelegt hat, sondern seines Inhalts wegen; es ist das christliche Bekenntniß als solches gemeint*); nur muß man nicht an eine bestimmte Formel denken; vgl. zum folgenden Vers.

Vers 13. „Die Ermahnung erhebt sich wie 5, 21; 2 Tim. 4, 1 zur feierlichen Betheuerung," de Wette. Angesichts Gottes,

---

*) So auch Huther mit richtiger Beachtung des Artikels.

der Alles lebendig erhält, und Christi Jesu, der unter Pontius Pilatus das schöne Bekenntniß bezeugt hat, befehle ich dir an, schreibt der Apostel, daß du das Gebot bewahrst unbefleckt und untadelig 2c. Von Belang ist hier die Entscheidung über die Lesart, ob ζωογονοῦντος oder ζωοποιοῦντος. Die Codd. ADFG And. (6) Ath. u. A. (vgl. Tischendorf) sind für die erstere; auch erklärt sich die Entstehung des gewöhnlicheren ζωοποιοῦντος aus ζωογονοῦντος, das nur noch zwei Mal, Luc. 17, 33 und Apgsch. 7, 19, vorkommt, offenbar natürlicher, als umgekehrt die Entstehung des ersteren aus dem letzteren. Da ferner ζωογονεῖν in der biblischen Sprache des A. u. N. T. (vgl. Leo) = vivum conservare ist, konnte man sich an dem so entstehenden Sinne durch Stellen, wie Röm. 4, 17 u. a., leicht irre machen lassen. Für ζωογονοῦντος spricht endlich auch τὰ πάντα: denn ζωοποιεῖν τὰ πάντα wird sich im Sinne der Auferweckung nirgends nachweisen lassen. Lesen wir demnach ζωογονοῦντος τὰ πάντα, so werden wir nicht eine Bezugnahme auf die Auferweckung, sondern auf die Alles erhaltende Macht Gottes hier zu erkennen haben. Es weist der Apostel hier auf die präsente Erscheinung der Macht und Herrlichkeit Gottes, wie nachher V. 14 ff. auf die künftige Offenbarung derselben, den Timotheus hin, um ihn, den ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ, zu dem rechten Verhalten V. 14 zu ermuntern. Er gehört Dem an, der Alles trägt und erhält, von Ihm ist er berufen zum ewigen Leben unter der Bedingung des treuen Glaubenskampfes, wie sollte er sich von Ihm, dem ζωογονῶν τὰ πάντα, dem Herrn alles Lebens, ab- und dem Nichtigen wieder zuwenden? Bei der gewöhnlichen Lesart ζωοποιοῦντος findet man (de Wette u. A.) eine Ermuthigung in den Worten, für die Sache Jesu Christi den Tod nicht zu scheuen. Allein es handelt sich nicht, wie wir gesehen haben, um das Verhalten des Timotheus in seinem Berufe; vgl. 11—13; 14. Man müßte also vielmehr ζωοποιοῦντος τὰ πάντα in Beziehung setzen zu der Ermahnung, das ewige Leben zu ergreifen V. 12. Noch weniger geht jene Auffassung an, wenn man wie Mack ζωοπ. faßt = von dem alles Leben ist, und in dessen Hand das Leben eines jeden Geschöpfes steht; in welchem Sinne die andere Lesart jedenfalls vorzuziehen ist. Καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ κτλ. Auch diese Worte werden verschieden aufgefaßt. Was vor Allem

die Construktion anlangt, so hat de Wette richtig gegen Mack und Matthies gezeigt, daß man τὴν καλὴν ὁμολογίαν nicht von μαρτυρήσαντος trennen und mit παραγγέλλω verbinden kann: 1) passe hierzu nicht das Zeitwort; 2) habe τ. καλ. ὁμ. nichts Zurückweisendes; 3) stimme dazu nicht die folgende Vorstellung einer ἐντολή, die nicht in der ὁμολογία liege. Wir werden also μαρτ. und τὴν κ. ὁμ. zusammennehmen müssen. Was ist dann der Sinn? Von Timotheus war bereits gesagt, daß er das schöne Bekenntniß abgelegt hat, und auf Grund dessen wird er V. 12 wie V. 14 zum rechten Verhalten ermahnt. Ein Beispiel eines schönen Bekenntnisses, wie man gewöhnlich meint, bedarf er also nicht: denn nicht bekennen soll er, sondern auf Grund des geleisteten Bekenntnisses τηρῆσαι τὴν ἐντολήν. Und sollte, fragt Matthies mit Recht, was eben dem Timotheus zugeeignet wurde, jetzt in so ganz gleicher Form von Christus prädicirt seyn? Und warum dann nicht auch hier ὁμολογήσαντος, sondern μαρτυρήσαντος? Non differt μαρτυρεῖν τὴν ὁμ. ab ὁμολογεῖν τὴν ὁμ., bemerkt Leo. Aber wozu dann der Wechsel? Und wo wäre sonst μαρτυρεῖν gleichbedeutend mit ὁμολογεῖν? Ersteres ist überall = bezeugen, Zeugniß für die Wahrheit einer Sache ablegen, wie letzteres überall bekennen, wobei es sich zunächst nicht um die Wahrheit oder Unwahrheit der Sache an sich, sondern um deren Beziehung zu dem Bekennenden, deren Anerkennung oder Verwerfung für die eigene Person handelt. Man vgl. etwa nur eine Stelle wie Röm. 10, 2. 9. 10, so erkennt man leicht, wie weit beides begrifflich auseinanderliegt. So wird dann also an u. St. τοῦ μαρτ. . . . τὴν καλὴν ὁμ. nicht heißen: er hat das schöne Bekenntniß abgelegt, sondern bezeugt, seiner Wahrheit Zeugniß gegeben; und Timotheus, der dieses schöne Bekenntniß abgelegt hat, wird demnach auf die Gewißheit dieses Bekenntnisses hingewiesen, sofern Christus dasselbe bezeugt hat. So wird also unter ἡ καλὴ ὁμολογία V. 12 u. 13 ein und dasselbe: das christliche Bekenntniß, das an sich καλή ist, zu verstehen seyn*). Danach wird sich dann auch die

---

*) Huther nimmt μαρτ. = ὁμολογεῖν und versteht unter der ὁμολογία das Bekenntniß Joh. 8, 37. Er hätte bei seiner Auffassung V. 12 bleiben sollen.

Auffassung von μαρτυρήσαντος ἐπὶ Π. Π. bestimmen, das die Einen speciell auf das Zeugniß Christi vor Pilatus (Joh. 18, 35 ff.; Matth. 27, 11), die Anderen auf das Zeugniß für die Wahrheit durch sein Leiden und Sterben beziehen, ἐπί = unter fassend (vgl. hierfür Stellen bei de Wette); es wird dann die zweite Fassung vorzuziehen seyn.

Vers 14. So also, mit Hinweisung darauf, daß es der Herr alles Lebens ist, der ihn berufen hat, daß es ein gewisses Bekenntniß ist, zu dem er sich verpflichtet hat, wird Timotheus ermahnt: τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον κτλ. Wir haben bisher keine Veranlassung gefunden, von der durch V. 11 gegebenen Annahme abzugehen, daß es sich nicht um den Beruf des Timotheus, sondern um sein persönliches Verhalten handle. Wie sollte da ἐντολή munus demandatum (Bretschneider), oder die aufgetragene Lehre (de Wette) bedeuten, zumal ohne alle pronominelle Rückbeziehung auf Timotheus? Und wie diese Bedeutung nicht in den Context paßt, so ist sie auch sprachlich nicht begründet: denn in der Stelle Joh. 12, 50 hat ἐντολὴ αὐτοῦ diesen Sinn = aufgetragene Lehre, nur kraft seiner Rückbeziehung auf V. 49. Und vollends τηρεῖν τὴν ἐντολήν heißt nach dem constanten Sprachgebrauch, wie schon Schleiermacher bemerkt (vgl. Wahl unter τηρεῖν), immer ein Gebot beobachten, befolgen. Von dieser sonstigen Bedeutung abzuweichen, ist gar kein Grund vorhanden. Ἐντολή ist dann nicht die christliche Lehre überhaupt, sondern wie Leo u. A. (Olshausen = alles, was Christus befohlen hat) es fassen = die christliche Lehre von ihrer sittlich verpflichtenden, erziehenden Seite Tit. 2, 11, so wie 2 Petr. 2, 21; 3, 2 als νόμος für den Christen; vgl. Joh. 13, 34*). „So wird die Ermahnung auf das Sittliche beschränkt," wendet zwar de Wette ein; aber das ist eben auch das dem Zusammenhange völlig Gemäße. Ἄσπιλον und ἀνεπίληπτον aber wird man dann nicht, wie Viele wollen**), als Prädikat zu ἐντολήν ziehen, sondern zu σε, so daß sie den Erfolg des τηρῆσαι τὴν ἐντολήν bezeichnen, eine Beziehung, die durch das eben vorangegangene σε und den bestimmten Sinn

*) So auch Huther = παραγγελία 1, 5.

**) Auch Huther.

des *τηρῆσαι τὴν ἐντολήν* hinlänglich sich rechtfertigt und keineswegs das Ganze verwirrt, wie Schleiermacher urtheilt. Für *ἄσπιλος* (vitii expers) verweist Schleiermacher selbst auf Eph. 5, 27; außerdem vgl. Jac. 1, 27; 1 Petr. 1, 19; 2 Petr. 3, 14. Ueber *ἀνεπίληπτος* s. zu 3, 2. *Μέχρι κτλ.* eine durchaus paulinische Gedankenverknüpfung, vgl. 1 Cor. 1, 8; Phil. 1, 6. 10 u. a. Gut Leo: ultimum terminum, ad quem usque Timotheo *ἡ ἐντολή* servanda sit, ponit apostolus; vgl. zu Phil. 1, 6. Ueber *ἐπιφάνεια* = *παρουσία* vgl. zu Tit. 2, 13 u. 2 Theff. 2, 8.

Vers 15 u. 16 beschreibt nun der Apostel diese künftige Erscheinung als eine Veranstaltung Gottes, dessen Hoheit und herrlichen Reichthum die beigefügten Epitheta vor die Augen stellen. Zu *καιροῖς ἰδίοις* vgl. Tit. 1, 3. In der ungewöhnlichen Redensart *ἐπιφ. δείξει* fühlt Schleiermacher das Zusammengeschweißte ganz bestimmt. Allein wenn *ἐπιφάνεια* im Unterschiede von *παρουσία* das Moment der Sichtbarkeit dieser Offenbarung hervorhebt, warum sollte die Verbindung mit *δείξει* eine zusammengeschweißte seyn? Welches andere Wort sollte für *δείξει* gewählt seyn? Ferner soll nach Schleiermacher die in eine Doxologie ausgehende Beschreibung Gottes mit dem Vorangehenden nicht zusammenhängen. Allein ich dächte, diese Beschreibung Gottes, als des allein Herrlichen und Reichen, der allein Unsterblichkeit hat, lasse deutlich genug die antithetische Beziehung zu dem im Vorangehenden gerügten Streben nach irdischem Reichthume erkennen. Im Einzelnen hat Schleiermacher Entlehnungen aus einem Hymnus hier zu erkennen geglaubt, während Baur (S. 28) eine gnostische Ausdrucksart hier nachzuweisen versucht. Die erstere Behauptung, welche auch Mack ausspricht, mag dahingestellt bleiben, da sie kritisch unerheblich ist; jedenfalls hat eine solche Annahme in der Stelle 3, 16 mehr für sich als hier; vgl. Matthies dagegen. Der anderen Behauptung gegenüber haben Andere schon dargethan, daß zur Erklärung der hier gebrauchten Bezeichnungen eine Berufung auf die gnostische Darstellungsart entbehrlich sey. Ueber *μακάριος* vgl. zu 1, 11; Tit. 2, 13. Entsprechend dem, was Gott an sich ist, wird die *ἐπιφάνεια* seyn, die er dereinst vor Augen stellen wird, und deren Folge für die *τηροῦντες τὴν ἐντολήν*. *Καὶ μόνος*

δυνάστης soll gleichfalls dienen, die Größe und Erhabenheit Gottes, von dem die *ἐπιφ.* ausgeht, erkennen zu lassen. Das Wort *δυνάστης* ist im Allgemeinen dem neutestamentlichen Sprachgebrauche nicht fremd (Luc. 1, 52; Apgsch. 8, 27); von Gott gebraucht, wie hier, findet es sich wenigstens 2 Makk. 3, 24; 12, 15; 15, 23. Der Zusatz *μόνος* ist ähnlicher Art, wie Röm. 16, 27: *μόνῳ σοφῷ θεῷ*; Jud. 25; Apok. 15, 4; *δυνάστης* ist er, wie kein Anderer. Daß dabei nothwendig an den Gegensatz des gnostischen Polytheismus oder Dualismus gedacht werden müsse, wird wohl Niemand behaupten. Für die folgenden Epitheta *βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, κύριος τῶν κυριευόντων* (vgl. zu 1, 17), welche das *μόνος δυν.* näher bestimmen, lassen sich alttestamentliche und neutestamentliche Parallelen aufweisen: 5 Mos. 10, 17; Ps. 95, 3; 2 Makk. 13, 4; 3 Makk. 5, 35; Matth. 5, 35; Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16. Man vgl. auch Stellen wie Eph. 1, 21; 3, 10; Col. 1, 16; Röm. 8, 38; 1 Cor. 15, 24.

Vers 16. *Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν — οὐσίᾳ γὰρ ἀθάνατος, οὐ μετουσίᾳ*, Theodoret. Er ist eben deßhalb der Quell der Unsterblichkeit für Alle, die daran Theil haben; außer Ihm *θάνατος*. (Ueber den Sohn vgl. Joh. 5, 26.) Ueber die pragmatische Beziehung dieses Prädikats s. oben. Der Gedanke kommt zwar in dieser Fassung bei dem Apostel sonst nicht vor; aber der Gnosis des zweiten Jahrhunderts bedarf es doch zu seiner Erklärung gewiß nicht. Der Ausdruck *ἀθανασία* findet sich nur noch bei ihm 1 Cor. 15, 33. Die überschwengliche Herrlichkeit Gottes beschreibt auch noch das letzte Prädikat: *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν κτλ.*, wozu Theophylakt bemerkt: *ᾧ οὐδεὶς προσελθεῖν δύναται διὰ τὴν ἄγαν λαμπρότητα*, und Theophilus ad Autol. p. 72 (ed. Col.): *εἰ τῷ ἡλίῳ, ἐλαχίστῳ ὄντι στοιχείῳ οὐ δύναται ἄνθρωπος ἀτενίσαι διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν θέρμην καὶ δύναμιν· πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ ἀνεκφράστῳ οὔσῃ ἄνθρωπος θνητὸς οὐ δύναται ἀντωπῆσαι* (bei Heydenreich S. 321). Baur findet in diesem Ausdruck namentlich eine nähere Verwandtschaft mit gnostischen Vorstellungen; allein diese Bezeichnung ist alttestamentlichen Ursprungs; man vgl. Ps. 104, 2; Ezech. 1, 26 ff. und Stellen wie Weish. 7, 26, dann auch 1 Joh. 1, 5; Hebr. 1, 3; Col. 1, 15. Das

Ganze ist nicht schlechtweg eine Aussage über Gottes Unbegreiflichkeit, sondern dem Zusammenhang nach eine solche über dessen Erhabenheit, eine metaphysische Bestimmung, als deren Folge dann erst in dem Relativsatze die absolute Unsichtbarkeit Gottes benannt wird. Ganz verfehlt Mack, indem er die Worte mit *καιροῖς ἰδίοις* in Zusammenhang bringt und von der Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse versteht. Man vgl. zu dem Relativsatze Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12. Ferner Col. 1, 15; Hebr. 11, 27, wo Gott als *ἀόρατος* bezeichnet ist. Etwas anderes als diese Stellen besagt auch die unsrige nicht. Die letzten Worte *ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον* bilden eine Doxologie, in welche der Apostel die Beschreibung Gottes auslaufen läßt; vgl. 1 Petr. 4, 11; 5, 11; Apok. 1, 6; 5, 13; Jud. 25. *Κράτος* ist Macht nach außen, vgl. Harleß zu Eph. 1, 19; daher die Verbindung mit *τιμή*.

Vers 17—19. Von den Reichen. Man hat die vorangehende Lobpreisung als den eigentlichen Schluß des Briefes betrachten und diese Verse sammt dem Folgenden als einen bloßen Nachtrag fassen wollen. Mit Unrecht; denn eine Doxologie steht nicht nothwendig gerade am Schlusse des Ganzen, wie 1, 17; Röm. 11, 36 u. a. zeigen, und V. 17 reiht sich ganz natürlich an V. 5 ff. an: von dem Reichwerdenwollen geht der Apostel auf die Reichen über. Aehnlich schon Schleiermacher S. 227. Selbst die Fassung im Einzelnen lehrt, daß der Apostel diesen Zusammenhang im Auge hat. *Τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* hebt er an, wobei offenbar die Antithese eines anderen Reichthums zu Grunde liegt (also nicht zu V. 19, wie de Wette), des Reichthums nehmlich, auf den der Apostel den Timotheus im Vorangehenden hingewiesen hat, indem er ihn an die *ἐπιφάνεια* erinnert hat, welche der *ὁ μακάριος* u. s. w. *θεός* schauen lassen wird. *Ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* ist (vgl. Winer §. 19, 2. S. 155) mit *τοῖς πλουσίοις* zu Einem Begriff zu verbinden. Andere Codd. DE, Uebb. u. KVV. *τοῦ νῦν αἰῶνος*; vgl. Tischendorf. Die rechte Gesinnung bei Reichthum, den rechten Gebrauch desselben und dessen Folgen lehrt nun der Apostel in kurzen Sätzen. Vor einer doppelten Gefahr wird V. 17 gewarnt: vor Hochmuth (*ὑψηλοφρονεῖν* das Gegentheil der *ταπεινοφροσύνη*, vgl. Röm. 12, 20 *τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν*) und dem ihm

zu Grunde liegenden Vertrauen auf den Reichthum. *Μηδὲ ἠλπικέναι* (über das Perfekt. zu 4, 10) *ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι*: der Ausdruck selbst stellt diese Hoffnung als eine verkehrte dar, sofern es Hoffnung auf ein Ungewisses, Wechselndes ist. Vgl. über diese Hervorhebung eines Begriffes durch das Substant. Winer §. 34, 2. S. 267. *Ἄδηλος* eigentlich non manifestus — ungewiß, unsicher, kommt außer Luc. 11, 44 nur noch bei dem Apostel vor 1 Cor. 9, 26; 14, 8. Theodoret: *ἄδηλον γὰρ τοῦ πλούτου τὸ κτῆμα· νῦν μὲν γὰρ παρὰ τοῦτον φοιτᾷ, νῦν δὲ πρὸς ἐκεῖνον μεταβαίνει· καὶ πολλοὺς ἔχων κυρίους οὐδενός ἐστι κτῆμα.* Die Hoffnung soll vielmehr gesetzt seyn und ruhen in dem lebendigen Gott (*τῷ ζῶντι* wohl unächt, vgl. Tischendorf; statt *ἐπί*, wie vorher, *ἐν* = auf: in): denn er ist es, der uns Alles giebt (transfertur ejus officium ad divitias, si spes in iis locatur — Calvin), und zwar giebt er es *εἰς ἀπόλαυσιν*, zum Genusse, nicht um das Herz daran zu hängen.

Vers 18. Als rechten Gebrauch des Reichthums dieser Welt soll Timotheus einschärfen: wohlzuthun (*ἀγαθοεργεῖν* vgl. Apgsch. 14, 17 = *ἀγαθοποιεῖν*), reich zu seyn an guten Werken (als Steigerung des vorangehenden, mit Hindeutung auf das *πλουτεῖν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*), freigebig, mittheilsam (beide Ausdrücke nur hier). Den Ausdruck *κοινωνικός* hat man als umgänglich, leutselig fassen wollen, wenig angemessen den vorangehenden Prädikaten und wider den Sprachgebrauch; vgl. Röm. 12, 13; 15, 26; Gal. 6, 6; Hebr. 13, 16. Die Bedeutung „theilnehmend" (Matthies), wie wir dieses Wort brauchen, ist sprachlich nicht zu erweisen und nach den vorangegangenen Prädikaten ein viel zu vager Begriff. In der Sache läuft beides, *εὐμεταδ.* und *κοιν.*, auf Eins hinaus; nur die Ableitung ist verschieden: dem, von dem das Erstere gilt, ist was er hat nicht ans Herz gewachsen; er giebt darum leicht und freudig; und der *κοιν.* giebt was er hat, weil der Andere dessen bedarf.

Vers 19. Den besten Gewinn von solchem Geben an Andere hat der Geber selbst: er legt dabei als Schatz für sich selbst (*ἑαυτοῖς*) zurück *θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον*. *Θεμέλιον* heißt sonst überall Grund, Grundlage; es = *θέμα* Schatz zu nehmen, ist willkürlich, und noch mehr *κειμήλιον* (Cleric.) oder *θέμα*

λίαν καλόν (L. Bos) zu emendiren, da in der Lesart gar kein Schwanken stattfindet. Freilich behauptet Schleiermacher: „so verwirrt schweben dem Apostel die Bilder nicht vor.“ Aber der Ausdruck ist nicht verwirrt, sondern nur concis. Nehmlich das θεμέλιον — die sichere Anwartschaft auf ein künftiges Gut — ist selbst als Gut vorgestellt und so mit ἀποθησαυρίζοντας verbunden. Mit Recht verweist de Wette auf 3, 13 βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται. Zur ganzen Stelle vgl. Luc. 16, 9. Damit sie, fährt der Apostel fort („gleichsam auf dieser Grundlage fußend,“ de Wette), ergreifen das wahre Leben. Τῆς ὄντως ist nach AD*E*FG u. A. entschieden der anderen Lesart τῆς αἰωνίου, wie V. 12, vorzuziehen.

Vers 20—22. Schlußermahnung und Segenswunsch. Denn als eine solche die Hauptsache nochmals hervorhebende, zusammenfassende Schlußermahnung, wie wir sie bei dem Apostel gewohnt sind (vgl. z. B. 1 Cor. 16, 13; 2 Cor. 13, 11; Eph. 6, 10; Phil. 4, 4) stellen sich V. 20 u. 21 dar. Dieser Hauptpunkt, den hier der Apostel nochmals hervorhebt und eindringlich (ὦ Τιμόθεε) dem Timotheus für dessen eigene Person ans Herz legt, ist ihm, daß Timotheus die anvertraute Lehre bewahrt und sich nicht auf das Treiben jener ἑτεροδιδάσκαλοι einläßt, das bei Manchen bereits zum völligen Abfall vom Glauben geführt hat. Τὴν παραθήκην φύλαξον ist der Hauptsatz; wie das der Apostel meint, welche Gefahr er dabei im Auge hat, lehrt die Nebenbestimmung ἐκτρεπόμενος: es gilt treue Bewahrung der παραθήκη Angesichts einer ψευδώνυμος γνῶσις, die vom Glauben abführt. Was ist nun παραθήκη (so, nicht παρακαταθήκη, ist zu lesen, Winer §. 16, 4. B. S. 113), das nur noch in den Stellen 2 Tim. 1, 12. 14 vorkommt? Die Wortbedeutung ist klar = res deposita apud aliquem vel curae ejus tradita; vgl. 1 Tim. 1, 18; 2 Tim. 2, 2. Der Vergleich dieser letztangeführten Stellen, wo als Objekt des Verbums παρατίθεμαι ἐπαγγελία und ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ angegeben ist, giebt an die Hand, auch hier unter dem anvertrauten Gut die Lehre zu verstehen, die zu verkündigen Timotheus berufen ist. Eben darauf führt auch der Gegensatz der ψευδ. γνῶσις, welche zum Abfall vom Glauben führt, wie die Parallelstelle 2 Tim. 1, 14. So die meisten Ausleger; auch Olshausen.

Zu einer anderen Auffassung ist de Wette (S. 32) gelangt, indem er die Stelle 2 Tim. 1, 12 als maßgebend für die unsrige betrachtet, und weil er dort unter *παραθήκη* das Apostelamt versteht, hier und 2 Tim. 1, 14 das Evangelistenamt bezeichnet findet, wobei weder *φυλάσσειν* recht paßt (vgl. 2 Tim. 4, 5), noch ein strikter Gegensatz herauskommt, der nur dann entsteht, wenn im Gegensatz zu der *ψευδ. γν.* die *παραθήκη* die rechte Lehre, die *ὑγ. διδασκαλία*, wie sie sonst bezeichnet wird, bedeutet*). Vgl. darüber zu diesen Stellen. Schleiermacher's Bedenken, daß hier *παραθ.* ganz räthselhaft sey, während es 2 Tim. 1, 14 durch den Zusammenhang deutlich sey, und man daher an unserer Stelle nicht recht wisse, was es heißen soll, widerlegt sich durch das Gesagte. Viel eher könnte man bei dem Vergleich 2 Tim. 1, 14 mit V. 12 eine Schwierigkeit finden, als bei dem mit unserer Stelle. Die rechte Lehre also soll Timotheus, nach unserer Auffassung, wie ein anvertrautes Gut bewahren [*μὴ μειώσῃς· οὐκ ἔστι τὰ σά· τὰ ἀλλότρια ἐπιστεύθης· μηδὲν ἐλαττώσῃς* — Chrysostomus**)], indem er sich abwendet (=meidet,

*) Ihm stimmt auch Huther bei: Timotheus soll das Amt bewahren, und zwar dadurch, daß er die Irrlehren meidet. — Rein. —

**) Mögen auch hier die beherzigenswerthen Worte des Vincentius Lirinensis zu dieser Stelle in seinem Commonitorium, wie sie bereits Mack S. 395 hat abdrucken lassen, eine Stelle finden. O Timothee, inquit, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates (s. oben). O! Exclamatio ista et praescientiae est pariter et caritatis. Praevidebat enim futuros, quos etiam praedolebat, errores. — Quid est „depositum custodi?" Custodi, inquit, propter fures, propter inimicos, ne dormientibus hominibus superseminent zizania super illud tritici bonum semen, quod seminaverat filius hominis in agro suo. „Depositum," inquit, „custodi." Quid est depositum? id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis; rem ad te perductam, non a te prolatam, in qua non auctor debes esse, sed custos, non institutor, sed sectator, non ducens, sed sequens. — „Depositum," inquit, „custodi": catholicae fidei talentum inviolatum illibatumque conserva. Quod tibi creditum est, hoc penes te maneat, hoc a te tradatur. Aurum accepisti, aurum redde. Nolo mihi pro aliis alia subjicias. Nolo pro auro aut impudenter plumbum, aut fraudulenter aeramenta supponas. Nolo auri speciem, sed naturam plane . . . . . Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in ecclesia

Winer §. 39, 2. S. 293; vgl. 1, 6; 5, 15; 2 Tim. 4, 4) von dem profanen Geschwätz und den Gegensätzen der fälschlich so genannten Gnosis. Zu βέβηλος 1 Tim. 4, 6. Der ganze Ausdruck βέβ. κενοφ. noch 2 Tim. 2, 16. Die Lesart καινοφωνίας ist weder hinlänglich beglaubigt, noch aus inneren Gründen vorzuziehen, da nirgends sonst der Verfasser die Neuheit, sondern immer die Leerheit und innere Nichtigkeit des von den Gegnern Vorgebrachten markirt. Der Ausdruck κενοφ. (= leeres Gerede, das gar keiner Widerlegung bedarf) deutet somit ganz auf eben die Verirrungen hin, die der Apostel als bloße λογομαχίας, als ζητήσεις ohne sittliche Frucht, als ματαιολογία bereits vorher genannt und zurückgewiesen hat. Steht uns aber einmal diese Beziehung der κενοφ. auf das sonst in diesem wie in den anderen Briefen getadelte Treiben der ματαιολόγοι fest, wie denn auch gar nicht denkbar ist, daß der Apostel hier am Schlusse plötzlich noch von etwas ganz Neuem zu reden beginne, so kann auch die Bestimmung von ἀντιθέσεις τῆς ψ. γ. nicht zweifelhaft seyn. Unter Einen Artikel gestellt und demnach gleichfalls als βέβηλοι bezeichnet, können sie grammatisch mit den κενοφωνίαις zusammen nur als Ein Ganzes, oder vielmehr, da κενοφων. auf das Ganze geht, nur als zwei Bezeichnungen Eines Subjektes betrachtet werden (vgl. Winer §. 18, 4. S. 145 f.); und eben so viel Recht hat man demnach, die ἀντιθέσεις auf die Marcionitischen Antithesen zu beziehen (Baur), als im vorangehenden Inhalt des Briefes von ihnen die Rede war. Es ist aber im Vorangehenden als von etwas Gegenwärtigem nur die

---

Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus.... Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectionem pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae aetatum ac seculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quae erant permanent etc. (Ausführlich bei Löhe „Ueber unsere kirchliche Lage ꝛc." S. 28 ff. abgedruckt.)

Rede von einer Heterodidaskalie, welche durch ihre Mythen und Genealogien und gesetzlichen Vorschriften einen Gegensatz zu der ὑγιαίνουσα διδασκαλία bildet, indem sie dadurch von dem wahren Inhalt des Erkennens abführt und eben dadurch die sittliche Frucht des Glaubens hindert, ja bei Manchen bis zum Abfall vom Glauben führt. Diese Leute werden Tit. 1, 9 als ἀντιλέγοντες, V. 10 als ἀνυπότακτοι ματαιολόγοι, 2 Tim. 2, 25 als ἀντιδιατιθέμενοι ausdrücklich bezeichnet. Warum also sollte nicht von ihren ἀντιθέσεις hier die Rede seyn können? Ἀντιθέσεις ist dann so wenig wie κενοφωνίαι die objektive Bezeichnung der Sache, sondern schließt, wie vorher βεβ. κενοφ., das Urtheil des Apostels über dieselbe in sich und somit den Grund für das ἐκτρέπεσθαι. Wie Ungleichartiges wäre zusammengereiht, wenn ἀντιθέσεις eine rein objektive Bezeichnung wäre, deren sich jene Weisheitskrämer selbst bedienten. Gegen eine solche Auffassung, wonach die ἀντιθέσεις von bestimmt in Form von Gegensätzen ausgesprochenen Behauptungen verstanden werden, streitet auch das folgende τῆς ψευδ. γνώσεως. Denn da dieser Genitiv grammatisch [Winer a. a. O. S. 146, 3)] ebensowohl mit κενοφων. zu verbinden ist, so müßte man consequenter Weise an ebenso bestimmte κενοφωνίαι der ψευδ. γνῶσις denken, was wohl Niemandem in den Sinn kommen wird. Kurz — die exegetische Erörterung unserer Stelle wie der übrige Inhalt des Briefes lehren, daß an Marcionitische Antithesen nicht zu denken sey. Von dem barocken Einfall eines Falsarius im zweiten Jahrhundert, dem Apostel eine Warnung vor den Marcionitischen Antithesen, dem Timotheus gegenüber, in den Mund zu legen, will ich nicht weiter reden; vgl. darüber wie über Baur's Annahme überhaupt die allg. Einl. §. 3 u. 4. Der hier gegebenen Auffassung ist auch Olshausen zugethan; und so auch Matthies und de Wette*), welcher bemerkt, daß das scheinbare Zusammentreffen unserer Stelle mit der geschichtlichen Thatsache der Antithesen Marcion's zwischen Gesetz und Evangelium nicht so geltend gemacht werden dürfe, wie Baur thut. Leo =

*) Auch Wieseler: Gegenbehauptungen in Beziehung auf die παραθήκη. Anders Huther: ihre dialektische Beweisführung gegen die evangelische Lehre. Eher könnte man an ihre gegenseitigen Streitigkeiten denken.

ζητήσεις, **quaestiones ad disputandum propositae.** Aber warum dann nicht der sonst gebrauchte Ausdruck? Und in ἀντιθέσεις liegt jedenfalls mehr. Da wäre Mack's Auffassung = Widersprüche, in welchen einzelne Lehren des gewöhnlichen Glaubens darzustellen gesucht wurden, sprachlich weit annehmbarer; aber von solchen Antithesen läßt der übrige Inhalt des Briefes nichts wahrnehmen, und dann widerstreitet diese objektive Fassung (vgl. oben) dem Connex. Die Einwendung gegen unsere Auffassung, daß Timotheus was der gesunden Lehre widerstreitet nicht meiden dürfe, sondern widerlegen müsse, hat de Wette schon zurückgewiesen, indem er erinnert, daß der Verfasser hier nur wie 4, 7; 2 Tim. 2, 16. 23; 3, 5; Tit. 3, 9 sagen will, er soll dergleichen nicht annehmen, sich davon nicht bethören lassen. — Was τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, das zu beiden vorangegangenen Substantiven gehört, und eine (vermeintlich) höhere Erkenntniß bezeichnet, die diesen Namen nicht verdient, also fälschlich so genannt wird, anlangt, so gebe ich Dr. Baur vollkommen Recht, daß γνῶσις hier eine gangbare, eine bestimmte Richtung und Lehrweise bezeichnende Benennung sey. Es wird vorausgesetzt, daß die „Irrlehrer unter diesem Namen auftreten und ihn öffentlich führen." Allein wie sollte dieser Name befremden, wenn wir einen der späteren Gnosis „sehr verwandten Begriff selbst schon im N. T. nachweisen" können (Baur, chr. Gnosis S. 90 ff.), mit Hinweisung auf 1 Cor. 8, 1; 12, 8; 14, 6); wenn wir ferner Col. 2, 8. 18. 23 ins Auge fassen, wo wir von einem συλαγωγεῖν διὰ τῆς φιλοσοφίας u. s. w. lesen, so daß „der Apostel also — wie Matthies mit Recht bemerkt — diese γνῶσις nicht bloß im Unterschiede von dem Glauben, sondern auch im Widerstreite mit demselben, d. h. in ihrer dünkelhaften Subjektivität, auch sonst kennt;" namentlich aber wenn wir aus dem übrigen Inhalt unseres Briefes und dem verwandten der anderen beiden ersehen, daß es mit einer vermeintlich höheren, mit ascetischen Satzungen versetzten Geheimweisheit handeltreibende Juden waren, von denen das Unheil ausging, vor dem hier der Apostel warnt? Wofür verlangten sie Geld, wenn sie nicht eine höhere Erkenntniß, ein der Menge verborgenes, nur den Geweihten zugängliches Wissen anzubieten hatten? Was aber lag dann näher, als diese γνῶσις als eine fälschlich so genannte zu be-

zeichnen, wie beim der Apostel in den drei Briefen ihr Wissen als ein thörichtes und unfruchtbares bezeichnet? (*Μὴ νοοῦντες μήτε ἃ λέγουσι μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται* 1, 7.) Die mißliche Alternative, entweder einen rein prophetischen Blick des Apostels in die Zeit des Marcion anzunehmen, oder die Abfassung unseres Briefes in diese Zeit zu verlegen, die Dr. Baur sich gestellt sieht, ist uns nach alle dem erspart. „Der Ausdruck *ψευδώνυμος γνῶσις* ist nachmals auf die Gnostiker übertragen worden.“ Olshausen.

Vers 21. Die Gefahr dieses Treibens wird nun dem Timotheus nochmals vorgehalten, indem das Schlimmste genannt wird, wozu dasselbe führen kann und bei Einigen geführt hat: die völlige Abirrung in Ansehung des Glaubens. Richtig übersetzt: zu welcher sich bekennend Etliche hinsichtlich des Glaubens irre gegangen sind. Denn nicht will der Apostel sagen: daß sich Etliche dazu bekennen und eben damit *περὶ τ. π. ἠστόχησαν*. Das Erstere weiß Timotheus längst, und wenn diese Etlichen eben damit schon abgefallen wären, so wäre die Warnung des Timotheus unbegreiflich: denn einen offenen Abfall vom Glauben wird ihm der Apostel nicht zutrauen. Wir haben schon anderweitig gefunden, daß der Apostel die Beschäftigung mit diesen Dingen nicht unmittelbar als Abfall betrachtet, sondern als möglichen Anlaß, indem sie das Gewissen schwächt und so den Abfall vom Glauben herbeiführt. Man vgl. zu 1, 3 ff. 19. u. a. und die allg. Einl. §. 4. Ist dem so, so ist abermals unbegreiflich, wie ein Falsarius des zweiten Jahrhunderts sich so sollte ausgedrückt und nicht vielmehr das *ἐπαγγέλλεσθαι* der Marcionitischen Gnosis geradezu und eo ipso als Abfall dargestellt haben. *Ἐπαγγέλλεσθαι* wie 2, 10. *Ἀστοχεῖν* wie 1, 6. *Περί* = in Ansehung, vgl. zu 1, 19.

Vers 22. *Ἡ χάρις μετὰ σοῦ*, so Tischendorf nach DEIK u. A. Lachmann nach AFG 17 Uebb. *μεθ᾽ ὑμῶν.*, vgl. 2 Tim. 4, 22; Tit. 3, 15. Im Falle letztere Lesart für ächt zu halten wäre, wiewohl sie den Schein der Emendation deutlich an sich trägt, würde sie nichts dafür beweisen, daß der Brief an die Gemeinde mitgeschrieben sey; vgl. zu Tit. 3, 15. *Ἀμήν* ist späterer Zusatz.

Die aus der Tradition, wie es scheint, schöpfende Unter-

schrift (nach Wieseler freilich a. a. O. S. 298 f. wäre die Unterschrift aus Col. 4, 16 entstanden; was aber, da Theodoret noch nichts von dieser Identificirung weiß, sondern erst Theophylakt, sehr problematisch erscheint) . . . ἀπὸ Λαοδικείας ist insofern beachtenswerth, als sie die Uebereinstimmung der Tradition mit der Ansicht von einer zweiten Gefangenschaft beweist, wie auch de Wette anerkennt: „nach der Unterschrift soll der Brief von Laodicea aus, also wahrscheinlich nach der ersten Gefangenschaft, als der Apostel das ihm vor derselben noch unbekannte (Col. 2, 1) Laodicea besuchte, geschrieben seyn." Ueber Laodicea vgl. Winer RWB. Die Bezeichnung Πακατιανῆς ist erst im 4. Jahrhundert entstanden; vgl. Wieseler a. a. O.

Der zweite Brief an Timotheus.

Einleitung.

§. 1. Inhalt.

Ich beginne mit einer Darlegung des Inhalts dieses Briefes, um an sie die weiteren Erörterungen anknüpfen zu können.

Der Inhalt des Briefes zerfällt offenbar in zwei Hauptpartien. Die eine derselben besteht aus Ermahnungen, welche dem Timotheus für seinen Beruf als Verkündiger des Evangeliums gelten; die andere behandelt ein persönliches Anliegen des Apostels dem Timotheus gegenüber. Nach der Art des Apostels, das Persönliche zurücktreten zu lassen, kommt vor Allem zur Sprache, welche Obliegenheiten dem Timotheus der von ihm übernommene Beruf eines Evangelisten auferlege; und dieser Gegenstand wird nun in vier wohl unterscheidbaren Abschnitten des Briefes abgehandelt. Es wird ihm 2, 1—13 vorgehalten, wie er als Streiter Jesu Christi Gefahren und Leiden, welche die Verkündigung des Evangeliums mit sich führt, nicht scheuen dürfe, und er daran erinnert, welcher Lohn unter der Bedingung der Treue in Aussicht stehe. Er wird zweitens 2, 14—26 ermahnt, eben das, was ihm der Apostel als die Hoffnung des Christen vorgehalten hat, fleißig einzuschärfen und sich als einen bewährten Arbeiter in seinem Berufe dadurch darzustellen, daß er nachdrücklich warnt vor dem unnützen Wortstreit, und selbst auch vor diesem Treiben sich hütet. Es ist die aus den beiden anderen

Briefen uns hinlänglich bekannte Verirrung eines unnützen Streites um Dinge, die mit der Wahrheit zur Gottseligkeit nichts zu schaffen haben, ja von dieser allmählich ganz ab- und in die Gottlosigkeit hineinführen, welche hier der Apostel im Auge hat, und hinsichtlich deren er dem Timotheus seine Pflicht sowohl in Ansehung der eigenen Person, als der von ihr Bedrohten oder schon Ergriffenen ans Herz legt. — Aber es giebt noch eine andere Verirrung 3, 1—17, über die der Apostel den Timotheus durch Hinweisung auf den prophetisch gewissen unsittlichen Charakter der letzten Zeit orientirt. Ihr gegenüber sey zu hoffen, daß sie durch ihre eigene ἄνοια sich bald selbst vernichten werde; Pflicht aber des Timotheus sey, um so treuer festzuhalten an der von ihm erkannten und angenommenen Wahrheit, für welche ihm das persönliche Beispiel des Apostels und das Wort des A. T., mit dem er von Jugend auf vertraut sey, eine gewisse Bürgschaft geben. — Eine zusammenfassende, nachdrucksvolle Ermahnung für Timotheus zu treuer, unverdrossener Arbeit in seinem Berufe enthält endlich der vierte Abschnitt 4, 1—8, einerseits unter Hinweisung auf die schlimme Zeit, die kommen wird, da sie die gesunde Lehre nicht mehr ertragen, sondern geflissentlich sich von der Wahrheit zur Lüge abkehren werden, und andererseits auf das nahe Scheiden des Apostels, das dem Timotheus die Pflicht um so größeren Eifers auferlegt und ihn als Vorbild zur Nacheiferung ermuntern soll. — Diese Hinweisung auf des Apostels Lage bildet nun einen schicklichen Uebergang zu dem persönlichen Anliegen, das der Apostel hat: er wünscht den Timotheus bei sich zu sehen und fordert ihn 4, 9—22 auf, zu ihm zu kommen, motivirt diese Aufforderung, giebt dem Timotheus noch Aufträge für den Fall seines Kommens, berichtet über den Stand seiner Angelegenheit, läßt dann die üblichen Grüße folgen, die er durch die wiederholte Aufforderung an Timotheus zum schleunigen Kommen, auf welche V. 20, veranlaßt durch V. 19, ihn führt, unterbricht, knüpft dann die weiteren Grüße an und schließt mit Segenswünschen. Kap. 1 aber stellt sich nach dieser Darlegung des Briefinhalts von selbst als eine summarische Vorandeutung desselben dar. Denn nachdem der Apostel nach der üblichen Zuschrift seinen Dank gegen Gott und sein Anliegen, den Timotheus zu sehen, ausgesprochen V. 3—5,

knüpft er an die Ueberzeugung von dessen gutem Glaubensstande V. 6 ff. die allgemeine Ermahnung für Timotheus an, die in ihm ruhende Gabe — es kann nach dem Inhalte des Briefes nur die Lehrgabe seyn — zu beleben und sich sowohl der Predigt des Evangeliums, als speciell seiner, des um des Evangeliums willen gefangenen Apostels, nicht zu schämen, sondern mit ihm zu leiden für das Evangelium; was eben das Thema des ganzen Briefes bildet, das dann von Kap. 2, wie gezeigt worden, so abgehandelt wird, daß erst, wie billig, die allgemeine Pflicht des Timotheus als Evangelisten zur Sprache kommt, und dann die besondere Pflicht der Liebe, welche er gegen den Apostel zu erfüllen hat. Die ausführlichere Nachweisung über den Gedankengang ist in der Auslegung gegeben.

§. 2. Anlaß und Zweck.

Ist diese Darlegung des Briefinhalts im Ganzen, wie ich nicht zweifle, richtig, so wird es nicht schwierig seyn, auch Anlaß und Zweck des Briefes näher zu bestimmen. Es ist dann vor Allem klar, daß wir hier nicht, wie wir hinsichtlich des Titusbriefes und des ersten Timotheusbriefes, dem darin vorherrschenden Charakter nach, behauptet haben, einen Geschäftsbrief vor uns haben, sondern daß sich dieser Brief von den beiden anderen, wie schon Schleiermacher so richtig erkannt und ausgesprochen hat (vgl. zu 1, 3—5), eben dadurch unterscheidet, daß er ein Schreiben rein persönlicher Art, recht eigentlich ein Brief ist. Dieser Unterschied unseres Briefes von den beiden anderen prägt sich gleich im Eingang aus, wo der Apostel mit einer Danksagung anhebt (vgl. zu 1, 3—5), er giebt sich in den vielen persönlichen Beziehungen kund, die ihm „eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit geben, welche ihn auf vortheilhafte Weise von den beiden anderen Briefen unterscheidet“ (Baur a. a. O. S. 72), und kommt in der Haltung und dem Tone des ganzen Briefes zum Vorschein. Dieser dem Unterschiede des Inhalts so genau entsprechende, scharf ausgeprägte Unterschied der Form, bei aller sonstigen innerlichen Verwandtschaft in Gedanke und Darstellung, muß für jeden Unbefangenen ein günstiges Zeugniß für die Aechtheit dieser Briefe seyn. — Kein Geschäftsbrief also, behaup-

ten wir, mit Hinweisung auf den Inhalt und die Haltung des ganzen Briefes, sey dieser Brief, sondern ein Schreiben „ganz von der vertraulichen, freundschaftlichen Art" (Schleiermacher). Die Betrachtung des Inhalts lehrt aber noch mehr: mit der Person des Timotheus hat es dieser Brief durchweg zu thun, und zwar ist es nicht der Timotheus, den uns der erste Brief als Stellvertreter des Apostels zeigt, noch weniger ein Bischof Timotheus — einen solchen kennt das Neue Testament überhaupt nicht, wie Wieseler richtig bemerkt S. 462 und Anm. 1. —, dem der Inhalt des ganzen Briefes gilt, sondern es ist Timotheus der Evangelist, der geliebte, persönlich dem Apostel so innig vertraute Gehülfe desselben, der ermahnt wird, seine Lehrgabe nicht ungenützt liegen zu lassen, die Schmach der Verkündigung des Evangeliums nicht zu scheuen und gegenüber jeder Art von Verirrung in seinem persönlichen, wie in seinem Berufsverhalten der Wahrheit getreu zu bleiben, und der am Schlusse zu einem Liebesdienste gegen den gefangenen Apostel aufgefordert wird. „Dieser Brief unterscheidet sich, mehr als gewöhnlich wahrgenommen worden, dadurch wesentlich vom ersten, daß er nicht mehr auf die vorübergehende Stellung des Timotheus zur Gemeinde von Ephesus und somit zu den Gemeinden von Asia sich bezieht, sondern ihn aufmuntert, die Verkündigung Christi, in welcher er den Apostel zum Vorbilde hat, und von welcher ihn der Gedanke an dessen Trübsale nicht zurückschrecken solle, mit erneutem Eifer wiederaufzunehmen und die hierfür empfangene Gnadengabe, also die Gabe der Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums, nicht länger ungenützt liegen zu lassen. Hierzu ist der erste Schritt, daß er nach Rom kommt, dem gefangenen Apostel zur Fortführung seines Werkes behülflich und so Christo und seiner Kirche dienstlich werde." Worte aus der Zeitschrift für Prot. u. Kirche Sept. 1849. S. 137 f., denen ich vollkommen beipflichte. Damit ist denn auch die Veranlassung des Schreibens bereits angedeutet: sie liegt zunächst in dem klar ausgesprochenen Wunsche des Apostels, den Timotheus in seiner Gefangenschaft um sich zu haben. Aber der Apostel, der des Timotheus Liebe zu sich kennt und von seinem ungeheuchelten Glauben überzeugt ist, weiß doch auch, vielleicht durch Onesiphorus 1, 16, daß Timotheus den Eifer und die Hingebung

für seinen Beruf, den der Apostel an ihm sucht, dermalen nicht beweist, daß ihn die Gefahr und Schmach der Verkündigung des Evangeliums verzagt und verdrossen gemacht hat, und er der erneuten Erinnerung zum Eifer und zur Treue in seinem Berufe gegenüber den Leiden, die sein Beruf mit sich bringt, und gegenüber den um sich greifenden Verirrungen bedarf. Und eben darum, weil der Apostel von dem Glaubensstande des Timotheus sich überzeugt hält, fordert er ihn zu neuen Proben seiner Gesinnung, vor Allem in dem ihm anvertrauten Beruf überhaupt, und dann in Beziehung auf seine (des Apostels) Person auf. Wird die Veranlassung des Briefes so gefaßt, so wird der Brief sich auch durchweg dem dieser Veranlassung entsprechenden Zwecke gemäß erweisen. Da wird man dann freilich nicht mit de Wette die Einladung des Timotheus nach Rom als einzigen Zweck des Briefes hinstellen und dann zusehen, was etwa von dem Inhalt des Briefes sich als eine Vorbereitung zu dieser Einladung ansehen, oder sonstwie etwa in einen Zusammenhang damit bringen lasse, wie de Wette in Ansehung von 1, 6—18; 2, 1. 3—13; 3, 10—12; 4, 5. 6—8 annimmt, und noch weniger die Ermahnungen 2, 2. 14—26; 3, 14 — 4, 2 und vollends 3, 1—5; 4, 3 und 2, 16—21. 23; 3, 6—9. 13 unter diesen Gesichtspunkt stellen wollen; denn da müssen sie freilich vom vermeintlichen Zwecke abführen; sondern man wird als den Zweck des Hauptbestandtheils unseres Briefes 2, 1 — 4, 8 die Ermahnung des Timotheus zu treuer Berufserfüllung und als den Zweck des anderen Theils 4, 9 — 22 die Einladung nach Rom betrachten, wie ja 1, 8 dieser doppelte Inhalt des Briefes bereits zum Voraus angedeutet ist. Daß die Einladung des Timotheus nach Rom die nächste Veranlassung zu dem Briefe gegeben haben mag, berechtigt doch in keiner Weise, sofort diese Einladung als einzigen Zweck hinzustellen und den Inhalt des Briefes, soweit er diesem Zwecke sich nicht fügen will, als fremdartig abzuweisen; vielmehr muß der Inhalt des Briefes über den Zweck entscheiden, und die Probe seiner Angemessenheit zum Zweck kann nur darin bestehen, daß erst nachgewiesen wird, welchen Zweck der Inhalt voraussetze, und wie sich der Inhalt diesem Zwecke glücklich füge, eine Aufgabe, die zu lösen der Verfasser unseres Briefes dem Ausleger nicht einmal schwer gemacht

hat. Es ist bei unserem Briefe ganz derselbe Fall, wie bei dem Briefe an die Philipper, wo die Danksagung für die übersandte Unterstützung, welche der nächste Anlaß und Zweck des Briefes ist, erst 4, 10 ff. abgehandelt wird, aber doch wohl Niemandem in den Sinn kommen wird, den übrigen Inhalt des Briefes nach diesem Zwecke beurtheilen zu wollen. Warum sollte denn der Apostel, der im Philipperbriefe seine Worte des Dankes mit Nachrichten über sich, mit Ermahnungen und Warnungen begleitet, nicht auch hier mit der Einladung des Timotheus Ermahnungen desselben zur Treue in seinem Berufe verknüpfen dürfen?

§. 3. Die örtlichen, zeitlichen und sonstigen geschichtlichen Verhältnisse bei Abfassung des Briefes.

In dieser Beziehung kann vor Allem als ausgemacht betrachtet werden, daß der Apostel von Rom aus (vgl. 1, 17 ἐν Ῥώμῃ; 4, 6—8; 4, 16 ff., welche Stellen eine nur in Rom denkbare Lage schildern; 4, 21 römische Namen), und zwar als Gefangener (vgl. 1,8.12.16; 2,9), der, nachdem er seine erste gerichtliche Vertheidigung glücklich bestanden hat (4, 16—18), dennoch dem Tode entgegensieht (4, 6—8; 4, 18), diesen Brief geschrieben habe*). Ferner als Aufenthaltsort des Briefempfängers ist durch 4, 19 vgl. mit 1, 18 (die Grußbestellung an das Haus des Onesiphorus) Ephesus bezeichnet; und eben darauf führt, wie auch de Wette zugesteht, 1, 15 die Erinnerung an das dem Timotheus schon bekannte Verhalten der Asiaten 1, 18, die Bemerkung ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησε, βέλτιον σὺ γινώσκεις; ferner 2, 14 ff. die Aehnlichkeit der hier erwähnten Verirrung mit der im ersten Timotheusbrief bekämpften; ferner 4, 11 die Aufforderung, den Markus mitzubringen, den wir nach Col. 4, 10 in Colossä zu suchen haben; ferner 4, 13 der Auftrag, die in Troas hinterlassenen Effekten zu bringen; ferner führt am ungezwungensten 4, 14 hierauf, die Warnung vor Alexandros (vgl. die Auslegung), sowie 4, 19 der Gruß an Priscilla und Aquila; (vgl. zu d. St.). Jedenfalls steht

*) Oeder's und Böttger's Annahme, daß der Brief in Cäsarea geschrieben sey, wird, als der Angabe 1, 17 und der ganzen Situation des Apostels zuwiderlaufend, mit Recht als verfehlt abgewiesen; vgl. Wieseler S. 461.

soviel fest, daß Timotheus sich in Kleinasien aufhält und von dort her erwartet wird. Daß die Notiz 4, 12 und 4, 20 nicht gegen Ephesus streite, darüber vgl. die Auslegung.

Die Schwierigkeit der Untersuchung beginnt aber erst bei der Frage nach der Abfassungszeit. Denn wenn auch darüber kein Zweifel stattfinden kann, daß der Brief in einer römischen Gefangenschaft des Apostels geschrieben ist, so erhebt sich nun die Frage, ob zu Anfang der in der Apgsch. erzählten römischen Gefangenschaft, oder ob zu Ende derselben, oder ob in einer zweiten Gefangenschaft desselben zu Rom; soviel aber steht auch hierin fest, daß der Brief nicht gleichzeitig mit den anderen Briefen aus der bekannten römischen Gefangenschaft, sondern nur entweder vorher oder nachher verabfaßt seyn kann, wenn er anders in jene Gefangenschaft gehört, wie ja schon daraus unzweifelhaft hervorgeht, daß Timotheus zur Zeit der Abfassung jener Briefe bei dem Apostel ist (Phil. 1, 1; 2, 19 ff.; Col. 1, 1; Philem. 1, 1), ebenso Demas (vgl. 2 Tim. 4, 10 mit Col. 4, 14; Philem. 24) und Markus (vgl. 2 Tim. 4, 11 mit Col. 4, 10; Philem. 13).

Was nun die erste Ansicht anlangt, welcher zufolge unser Brief zu Anfang der römischen Gefangenschaft geschrieben ist (so Baronius, Petavius, Lightfoot, Hammond, Rink, Schrader, Matthies u. A., wobei sie dem Epheserbrief bei seiner Armuth an geschichtlichen Notizen eine verschiedene Stellung geben), so scheint mir auch hierin Wieseler durch seine eindringenden Erörterungen dargethan zu haben, daß, wenn unser Brief in diese Gefangenschaft gehört, er unmöglich vor jenen anderen Briefen dieser Zeit geschrieben seyn kann, sondern nothwendig hinter dieselben an das Ende und nach dem von der Apgsch. berührten Zeitraum dieser Gefangenschaft verlegt werden müsse. Hauptinstanz gegen jene Ansicht ist für Wieseler mit Recht die ganze Lage des Apostels, wie unser Brief sie darstellt. Er weist darauf hin, wie wenig die Todeserwartungen unseres Briefes zu den Erwartungen jener Briefe stimmen (vgl. nur Phil. 1, 25; 2, 24; Philem. 22), wie überhaupt die Lage des Apostels eine viel schlimmere geworden, und die Zahl seiner Gefährten und deren Verzagtheit dieser Verschlimmerung entspreche (vgl. zu 2 Tim. 4, 11; 1, 15; 4, 10), wie ferner auch wegen der 2 Tim. 4, 16 erwähnten

gerichtlichen Verhandlung unser Brief nicht in die beiden ersten Jahre der römischen Gefangenschaft fallen könne, da „weder die Apgsch. noch die anderen Briefe aus jener Zeit dergleichen erwähnen“ (vgl. a. a. O. S. 402 ff. 429 ff.); und besonders dankenswerth ist hierbei der von Wieseler (S. 407—415), namentlich Böttger gegenüber, welcher behauptet, daß Paulus höchstens fünf Jahre in Rom gefangen gesessen habe (vgl. die Einl. in den Philipperbrief), aus dem römischen Rechtsverfahren gelieferte Nachweis, wie es geschehen konnte, daß der Proceß des Apostels erst nach zwei Jahren seiner Entscheidung näher rückte. Im Einzelnen führt man zwar für diese Ansicht von der Abfassung zu Anfang der römischen Gefangenschaft, gegenüber der Annahme einer späteren Abfassung, die Hindeutung auf den Aufenthalt des Apostels in Troas (2 Tim. 4, 12) an; allein wenn diese Hindeutung sich mit der Annahme der Abfassung in der Anfangszeit der ersten römischen Gefangenschaft verträgt (vgl. zu d. St.), dann verträgt sie sich allenfalls auch mit der Annahme der Abfassung zu Ende der ersten römischen Gefangenschaft, wie Wieseler mit Recht dagegen geltend macht. Ferner die πρώτη ἀπολογία, auf die man sich beruft, ist vielmehr (vgl. oben) ein Beweis dagegen. Ferner wenn man sagt, Markus und Timotheus würden ja in unserem Briefe citirt (2 Tim. 4, 9. 11), Col. 1, 1; 4, 10 u. a. dagegen seyen sie da, so könne man sich, bemerkt Wieseler, umgekehrt auf Col. 4, 10; Phil. 2, 19 berufen und behaupten, wie sie hier als fortgesandt bezeichnet werden, so seyen sie im zweiten Timotheusbriefe noch abwesend und werden aus eben den Gegenden, dahin sie gegangen sind (Timotheus zwar nicht), erwartet; und ebenso wenig könne man sich darauf berufen, daß ja Timotheus und Markus, die 2 Tim. 4, 9. 11 citirt werden, nicht mit dem Apostel nach Rom gekommen seyen (Apgsch. 27, 2); denn nach 2 Tim. 4, 9—12; 1, 15—18 seyen auch Andere bei ihm, die auch nicht mit dem Apostel gekommen sind. Urkundlich dagegen sey gewiß, daß Aristarch mit ihm nach Rom gekommen, aber nach 2 Tim. 4, 11 nicht mehr bei ihm sey, daß Timotheus, der nach Col. 1, 1; Philem. 1; Phil. 1, 1 in Rom sey, nach Phil. 2, 19 ff. nach Philippi gesandt worden sey, wozu dann, wenn unser Brie später geschrieben sey, wohl stimme, daß er in Ephesus sich be-

finde. Schlagend ist jener Ansicht gegenüber namentlich noch folgender Punkt dieser Art: von Demas, der nach Col. 4, 14; Philem. 24 in Rom ist, wird 2 Tim. 4, 10 gesagt, daß er den Apostel verlassen habe ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα. Es ist doch gewiß viel natürlicher anzunehmen, daß dieß Begebniß der späteren Zeit angehöre. Und wie unwahrscheinlich ist überhaupt dieser stetige Wechsel der Personen und dieses Gedränge von Begebenheiten, wie hierbei angenommen werden muß. Mit dem Apostel sind nur (Apgsch. 27, 2) Lukas und Aristarch nach Rom gekommen, dann sammelt sich in Kürze ein ansehnlicher Kreis von Genossen um ihn; aber alle bis auf Lukas haben ihn zur Zeit der Abfassung unseres Briefes (zu Anfang der römischen Gefangenschaft!) schon wieder verlassen (4, 9 ff.), dann sammeln sie sich aufs Neue; nach dem Colosserbriefe ist der nach Ephesus entsandte Tychikus wieder da, Aristarch, der nach dem zweiten Timotheusbriefe abwesend ist, wieder zugegen, Markus da, soll aber bereits wieder in eben die Gegend entsandt werden (Col. 4, 10), von wo er mit Timotheus gekommen ist (2 Tim. 4, 11), obwohl er als εὔχρηστος für den Apostel citirt wurde; auch der ungetreue Demas ist wieder da und außer ihnen noch viele Andere; und von diesen hat ein Theil den Apostel zur Zeit, als er den Brief an die Philipper schrieb, bereits wieder verlassen, so Markus (Col. 4, 10), Tychikus (Col. 4, 7), Andere sind im Begriff ihn zu verlassen, wie namentlich Timotheus 2, 19, und selbst auch Lukas, der nach Col. 4, 14; Philem. 24 zugegen ist, scheint fort zu seyn; vgl. überhaupt zu Phil. 2, 19—21. Und wenn Timotheus noch vor dem Winter (2 Tim. 4, 21), nach dieser Ansicht doch offenbar dem ersten, den der Apostel in Rom zubringt, kommen sollte, was muß sich nicht Alles vom Frühjahr an, wo der Apostel dort ankam, bis zum Winter zugetragen haben! Da muß sich der ganze Kreis der 4, 9 ff. genannten Genossen gesammelt und schon bis zur Abfassung des Briefes wieder zerstreut haben, ehe der Apostel nur unseren Brief schreibt, den doch Timotheus auch erst erhalten muß, ehe er nach Rom kommt, und doch soll er noch vor dem Winter kommen. Da müssen jene Asiaten (1, 15 ff.) in Rom gewesen seyn, Timotheus von ihnen Nachricht gehabt, den Brief des Apostels erhalten und doch noch Zeit gehabt haben, vor dem

Winter in Rom einzutreffen. Doch, wie Wieseler mit Recht geltend macht, nicht diese Personalien, sondern die ganze Lage des Apostels ist hier der Hauptpunkt; und diese kann nach allen Indicien, welche das römische Rechtsverfahren wie die Apgsch. und die anderen Briefe darbieten, nicht solcher Art gewesen seyn, wie sie uns hier entgegentritt. Davon, daß bei dieser Ansicht die übrigen Pastoralbriefe einer ganz anderen Zeit, und unser Brief derselben Zeit, wie der Epheserbrief, angehören, und nach ihm die anderen Briefe aus der römischen Gefangenschaft geschrieben seyn sollen, soll hier ganz geschwiegen werden.

Mit weit mehr Wahrscheinlichkeit haben daher Andere (so Hemsen, Kling) unsern Brief an das Ende der bekannten Gefangenschaft in Rom verlegt und ihn als den letzten von allen Briefen des Apostels bezeichnet; und dieser Ansicht hat namentlich Wieseler in seiner scharfsinnigen Weise das Wort geredet. Sein Beweis stützt sich auf die Widerlegung der entgegenstehenden Ansichten, dann auf den Nachweis, wie die in unserem Briefe geschilderte Lage sich am füglichsten in der von ihm angenommenen Zeit denken lasse, und den weiteren, daß keine einzelne Angabe unseres Briefes gegen seine Annahme, vielmehr Einzelnes positiv dafür spreche. Was er gegen die Annahme der Abfassung in einer zweiten Gefangenschaft erinnert, werde ich unten bei Darlegung meiner Ansicht zur Sprache bringen. Was zweitens die ganze Situation des Apostels anlangt, so gestehe ich gern zu, daß sich der Gang der Ereignisse allenfalls so denken lasse, wie Wieseler ihn darstellt; aber es fehlt für seine Darstellung an allen sicheren geschichtlichen Anknüpfungspunkten. Wieseler legt zwar für seine Ansicht, daß nach Umlauf der zwei ersten Jahre der römischen Gefangenschaft sich des Apostels Lage so, wie unser Brief erkennen läßt, verschlimmert habe, großes Gewicht auf den Schluß der Apostelgeschichte. Allein wie problematisch ist seiner Natur nach dieses „Lesen zwischen den Zeilen.“ Und wenn, als Lukas schrieb, bereits eine bestimmte Aenderung zum Schlimmeren eingetreten war, warum berichtet er nichts davon, da sich „um den schließlichen Erfolg der Appellation des Apostels das Interesse des Lesers vorzugsweise sammelt?“ Und war eine solche Aenderung noch nicht eingetreten, wie kann man zwischen den Zeilen lesen, was Lukas selbst nicht

wußte? Wie schwach ist da der Halt, den diese Ansicht aus dem Tode des Burrus, dem Erlöschen des Einflusses des Seneka, dem Amtsantritt des Fenius Rufus und des Sofonius Tigellinus und dem beginnenden Einfluß der jüdischen Proselytin Poppäa, „welche nicht selten für die Juden intercedirte," zu gewinnen sucht! Wie schwach namentlich gegenüber den Erwartungen, die der Apostel selbst so bestimmt in den Briefen an die Philipper und an Philemon ausspricht, wo er seine gewisse Ueberzeugung von seiner Erhaltung und der Rückkehr zu den Lesern darlegt (Phil. 1, 25), diese Rückkehr in nahe Aussicht stellt (2, 24) und sich bereits Quartier bestellt (Philem. 22)! So richtig daher auch Wieseler's Behauptung ist, daß die Lage des Apostels in unserem Briefe sich schlimmer darstelle als in den anderen Briefen und in der Apgsch., und so beweiskräftig seine Darstellung auch gegenüber der Annahme der Abfassung zu Anfang der ersten Gefangenschaft ist, so wenig ist dadurch dargethan, daß gerade in der Zeit, die er annimmt, diese Verschlimmerung eingetreten sey, und wir nicht vielmehr die so verschiedene Lage durch die Annahme einer verschiedenen Gefangenschaft zu erklären haben. Und auch im Einzelnen erheben sich noch Schwierigkeiten, die keine befriedigende Lösung finden. Hierher gehören vor Allem 4, 20 u. Br.; diese Notiz bleibt bei seiner Ansicht wie bei der vorigen unerklärlich; vgl. zu d. St.; dann 4, 13 der Auftrag hinsichtlich der Effekten des Apostels; diese müßten etwa fünf Jahre liegen geblieben seyn, und jetzt erst sollte der Apostel den Auftrag geben, sie ihm zu bringen, da er es längst hätte thun können, wenn nicht schon von Jerusalem oder Cäsarea aus, so doch von Rom aus; ich erinnere nur an die Sendung des Tychikus Eph. 6, 21. Auch 4, 12 *Τύχικον ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον*, wonach Tychikus in derselben Gefangenschaft zwei Mal, zur Zeit der Abfassung des Epheser- (6, 21) und Colosserbriefes (4, 7) und jetzt bei Abfassung unseres Briefes bereits wieder nach Ephesus gesandt worden seyn müßte, hat etwas Auffallendes. Ferner: wie stimmt des Timotheus zaghaftes Verhalten mit dem ihm nicht lange zuvor Phil. 2, 19 ff. ertheilten Lobe? Woher kommen mit Einem Male alle die neuen Namen 4, 21? Warum ist der Brief in Gedanke und Ausdruck so verschieden von den anderen aus dieser

Gefangenschaft und gerade dem ersten an Timotheus und dem an Titus so nahe verwandt? Wenn endlich Wieseler noch als positiv für seine Ansicht sprechend die Stelle 1, 4 μεμνημένος σου τῶν δακρύων anführt, die erst bei seiner Annahme durch die Beziehung auf Phil. 2, 19—23 recht klar werde, so streitet diese Stelle vielmehr mit seiner Ansicht. Denn der Apostel sendet ja den Timotheus nach Philippi, um durch ihn zu erfahren, wie es in Philippi steht V. 19; Timotheus kann also nicht nach Ephesus gegangen und dort geblieben seyn, bis der Apostel ihn wieder zu sich ruft; ferner: er will ihn senden, ὡς ἂν ἀφίδω τὰ περὶ ἐμὲ ἐξαυτῆς: — nach Wieseler müßte er ihn entsandt haben, ehe der Apostel das absehen konnte, noch vor der Entscheidung, eben gegen die Zeit hin, da des Apostels Lage sich zu verschlimmern anfing, was offenbar widerspricht. Und so sind auch Wieseler's feine Bemerkungen über den Alexandros 4, 14, in welchem er einen gegen den Apostel auftretenden Zeugen erkennt, über Erastus und Trophimus 4, 20, die als Zeugen für den Apostel nach Rom hätten kommen sollen, über die passende Benachrichtigung des Timotheus von des Alexandros Verhalten und der prima actio (S. 463 ff.) von der Art, daß man nicht einsieht, wie sie gerade für die von Wieseler behauptete Abfassungszeit entscheiden sollen; und zudem ist wenigstens bei Erastus und Trophimus die Beziehung ihrer Erwähnung auf die gerichtliche Verhandlung 4, 16 sehr problematisch; vgl. zu 4, 20.

So befriedigend ist nach dem allen auch diese Lösung nicht, daß nicht für die alte, schon in der Unterschrift ausgedrückte Annahme der Abfassung unseres Briefes in einer zweiten Gefangenschaft Raum bliebe, zumal uns schon unsere Untersuchungen hinsichtlich der Abfassungszeit des ersten Timotheusbriefes und des Titusbriefes über die Zeit der bekannten römischen Gefangenschaft hinausgeführt haben. Ja, nicht bloß der zweite Timotheusbrief, sondern auch der erste und der Brief an Titus, behaupten wir, nöthigen zu der Annahme einer zweiten Gefangenschaft, jeder für sich und ihre Verwandtschaft unter einander, die sonst unerklärlich bleibt; und für ein günstiges Zeugniß achten wir es, daß diese Briefe sich so leicht und ungezwungen (vgl. die allg. Einl. §. 4) in die Zeit einer nach der Befreiung des Apostels von Rom aus über

Creta, Kleinasien und Griechenland ins Abendland zurück gemachten Reise einordnen und bei dieser Annahme unter sich und mit den Datis anderer Briefe harmoniren. In die Zeit einer zweiten römischen Gefangenschaft haben schon Eusebius, Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus u. A. den Brief verlegt; in neuerer Zeit Mosheim, Michaelis, Bertholdt, Mynster, Flatt, Heydenreich, Böhl, Guerike, Mack, Gieseler, Neander u. A., zuletzt noch Huther. Mit Recht behauptet man, für eine andere Reise, als die Apgsch. 20, 3 ff.; 27, 2 ff., somit für eine Reise, die Paulus nach seiner Befreiung gemacht habe, sprechen die Andeutungen, welchen wir 4, 20 und 4, 13 begegnen. Bei der ersteren Stelle — *ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ* — bleibt, wenn man nicht künsteln will, gar kein anderer Ausweg (vgl. zu 4, 20), und bei der zweiten — *τὸν φελόνην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι* — ein sehr wenig befriedigender (vgl. oben gegen Wieseler). Ihre volle Bedeutung aber gewinnen diese Notizen durch ihre Zusammenstimmung mit den Angaben der beiden anderen Briefe, welche auf dieselbe Reise hindeuten (vgl. die allg. Einl. §. 4.). Man verweist zweitens auf die verschiedene Lage des Apostels, wie sie in unserem Briefe sich bei dem Vergleich mit den Briefen aus der ersten Gefangenschaft und mit der Apgsch. darstellt. Je weniger man aber (vgl. oben) diese Verschlimmerung der Lage in der ersten Gefangenschaft gegenüber den bestimmten Erwartungen des Apostels von seiner baldigen Befreiung historisch zu begründen vermag, um so mehr Wahrscheinlichkeit gewinnt die Ansicht, daß diese Lage Folge einer zweiten Gefangennehmung sey, bei der dann eine solche Verschlimmerung sehr natürlich erscheint. Ungezwungen erklärt sich dann auch des Timotheus verschiedenes Verhalten, die so nachdrücklich an ihn gerichtete Ermahnung, zu leiden für das Evangelium, wie die Muthlosigkeit der Gefährten, die den Apostel umgaben. Wir sind dann in eine Zeit versetzt, in der das Bekenntniß des Evangeliums sich bereits in Folge der Neronischen Verfolgung der Christen zu Rom als sehr gefahrvoll erwiesen hatte. Wir finden es dann auch natürlich, daß sich in den persönlichen Verhältnissen im Vergleich mit den Briefen der ersten Gefangenschaft so Manches geändert hat; so 4, 21 lauter neue Namen der Grüßenden genannt werden, ein Kreskes und Titus

4, 10 in der Umgebung des Apostels vorkommen, von denen aus der früheren Zeit der Gefangenschaft nichts verlautet, desgleichen Onesiphorus u. A. Wohl mag man sagen, diese Aenderung der Umstände lasse sich auch bei der Annahme einer späteren Abfassung unseres Briefes in der Gefangenschaft der Apgsch. erklären; aber wenn einmal Hindeutungen wie 4, 13. 20 die Gewißheit dieser Annahme erschüttert haben, so gewinnt auch das an sich weniger Bedeutende Gewicht. Hauptsächlich muß aber auch hier wieder hingewiesen werden auf die innere Verwandtschaft unseres Briefes mit dem ersten an Timotheus und dem an Titus. Wie will man sich doch erklären, daß 2, 14 u. Br. mit einem Male dieselben Verkehrtheiten des λογομαχεῖν und der κενοφωνίαι wieder zur Sprache bringt, wenn der erste Timotheusbrief vor etwa 6 Jahren oder gar noch mehreren geschrieben seyn soll? Und wer kann die innere Verwandtschaft dieser drei Briefe in Begriffen und Ausdrücken und der Darstellung überhaupt verkennen? Und wie will man sie ohne die Annahme einer ungefähren Gleichzeitigkeit der Abfassung erklären, wie den sichtlichen Abstand dieser Briefe von den anderen, wenn sie mitten zwischen diese hineingestellt werden, rechtfertigen? Dieß ist und bleibt der Hauptpunkt in dieser Frage. Und wenn nun keiner der Briefe an dem Platze, den man ihm angewiesen hat, recht passen will, wenn jeder für sich über die Zeit der Apgsch. hinausführt, wenn alle bei der Annahme der Befreiung des Apostels unter sich zusammenstimmen und zusammen die harmonische Vorstellung einer neuen Reise geben, die sich ungezwungen aus den drei Briefen, die einander hierin ergänzen, zusammensetzen läßt, und zwar der Reise, die der Apostel, wenn er anders freigekommen ist, nach den Andeutungen anderer Briefe gemacht haben muß, wenn so sich nur die Verwandtschaft in Inhalt und Form erklärt, was will man dann weiter noch bei dem Mangel an Quellen aus jener Zeit als Nachweis verlangen? Wir erinnern hier an das in der allg. Einl. §. 4 bereits Bemerkte; speciell in Ansehung unseres Briefes weisen wir nur noch, was das harmonische Verhältniß desselben zu den beiden anderen betrifft, darauf hin, wie natürlich sich der zweite Aufenthalt des Apostels in Rom an die Reiseroute über Creta, Kleinasien, Griechenland (Nikopolis) anfügt, wie der Aufenthaltsort des Timotheus zu den geschicht-

lichen Antecedentien des ersten Briefes stimmt, wie dann 1, 4 μεμνημένος σου τῶν δακρύων sich am natürlichsten durch die Rückbeziehung auf diesen Brief erklärt, wie dann 4, 11 Markus aus eben der Gegend erwartet wird, wohin er nach Col. 4, 10 gegangen ist, Titus bei dem Apostel sich befindet, wie aus Tit. 3, 12 sich erwarten läßt.

Ueberblicken wir, was gegen diese Ansicht eingewendet wird, so sind es im Grunde doch nichts weiter als vermeintliche Unwahrscheinlichkeiten. So legt Hug (Einl. II. §. 127) gegenüber dieser Ansicht ein großes Gewicht auf die Uebereinstimmung mancher Umstände, während doch die Lage des Apostels im Ganzen von der in der ersten Gefangenschaft so weit verschieden ist, wie Wieseler am besten dargethan hat. Welch ein Gewicht kann es da haben, daß, wie Hug anführt, Timotheus beide Male Anfangs nicht bei dem Apostel ist und später eintrifft? Demnach müßte unser Brief zu Anfang der bekannten Gefangenschaft geschrieben seyn, was in keinem Falle angeht. Lukas ist beide Male dem Apostel zur Seite. Warum sollte das nicht seyn können? Markus sey in der ersten Gefangenschaft bei dem Apostel gewesen, hier werde er citirt; diese Bemerkung müßte gleichfalls auf die Abfassung zu Anfang der bekannten Gefangenschaft führen. Nimmt man aber die Abfassung zu Ende der in der Apgsch. erzählten Gefangenschaft an, so kann doch die Rückkehr des Timotheus wie des Markus und endlich auch die zweimalige Sendung des Tychikus nach Asien innerhalb derselben um nichts wahrscheinlicher seyn, als die Wiederholung dieser Umstände in einer zweiten Gefangenschaft. Und sind denn nicht auch Titus und Crescens und viele Andere bei dem Apostel gewesen, von denen aus der ersten Gefangenschaft nichts verlautet? Aber man wendet weiter die Unwahrscheinlichkeit der Befreiung überhaupt ein und damit einer neuen Gefangennehmung und, diese auch zugegeben, die Unwahrscheinlichkeit einer neuen Vertheidigung, wie 4, 16 sie erzählt, einer nochmaligen Errettung (4, 17), einer solchen Lage, in welcher der Apostel Briefe schreiben, Freunde empfangen, Boten versenden konnte, überhaupt die Unwahrscheinlichkeit einer längeren Haft. Man fragt, warum denn von dem Allen und der Wirksamkeit des Apostels vor seiner zweiten Gefangenschaft nichts weiter auf uns gekom-

men seyn sollte? Warum der Apostel selbst von seiner neuen Gefangennehmung und der ihr vorangehenden Wirksamkeit nichts sage, auch 3, 11 nicht, wo es so nahe lag? Man meint endlich, so namentlich Wieseler (S. 472 ff.), dieser ganzen Ansicht dadurch ihre Hauptstütze entziehen zu können, daß man nachweist, wie die Berufung der Kirchenväter für diese Ansicht auf 4, 16. 17 auf einer unhaltbaren Auslegung der Stelle beruhe, sofern sie unter der hier genannten πρώτη ἀπολογία eine Vertheidigung des Apostels in einer früheren Gefangenschaft verstehen (was allerdings nicht angeht, vgl. zu d. St.) und das ἵνα δι᾽ ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ von der Predigt des Apostels nach seiner Befreiung aus der ersten Gefangenschaft erklären (wogegen zu d. St.). Allein was diesen letzten Punkt anlangt, so hat man gar kein Recht anzunehmen, daß diese Meinung der Kirchenväter lediglich auf dem Mißverstand dieser Stellen beruhe. Eusebius beruft sich vielmehr auf die Sage (λόγος ἔχει) und diese bestätigt er durch die μαρτυρίαι des Apostels. Mag er dabei auch fehlgegriffen haben, so ist damit seine Ansicht zwar eines vermeintlichen Stützpunktes beraubt, aber nicht damit abgethan. Der eigentliche Haltpunkt unserer Ansicht ist aber keineswegs diese Tradition, sondern, wie oben behauptet wurde, die Beschaffenheit der drei Briefe zusammen und eines jeden insonderheit. Auch damit wird man nicht viel ausrichten, daß man uns entgegenhält, warum der Apostel nichts von seiner Befreiung und seinen Schicksalen nachher erwähne, auch 3, 11 nicht. Denn unserer Ansicht nach ist ja der Apostel in der Zwischenzeit mit Timotheus zusammen gewesen, zufolge des ersten Briefes an ihn, und was zwischen diesem Zusammenseyn und der Abfassung liegt, das mochte ja wohl Timotheus, bei dem der Apostel 1, 15 die Bekanntschaft mit dem Benehmen der Asiaten voraussetzt, bereits erfahren haben. Was aber dem Timotheus über die dermalige Lage des Apostels zu wissen nöthig ist, sofern es auf ihn selbst eine Beziehung hat, das schreibt ja der Apostel 1, 15—18; 4, 9 ff. Der Apostel erzählt ja auch sonst in seinen Briefen nicht, nur damit erzählt ist, sondern, wo er es thut, hat er einen bestimmten praktischen Zweck dabei. Daß wir 3, 11 keine Erwähnung der letzten Erlebnisse finden, versteht sich bei richtiger Auslegung der Stelle (vgl.) von selbst.

Und wenn man fragt, warum denn sonst wenigstens nichts von des Apostels Thaten und Erlebnissen nach der ersten Gefangenschaft auf uns gekommen ist, so kann man dagegen fragen: wo sind denn die Quellen aus jener Zeit, in denen wir, die Geschichtlichkeit der fraglichen Thatsachen vorausgesetzt, diese erwähnt finden müßten? Und daß man kein Recht hat, das, was uns bei Clemens, im Kanon des Muratori, bei Eusebius darüber aufbehalten ist, so ganz bei Seite zu setzen, haben wir eben erst gesehen und ausführlicher angedeutet in der allgemeinen Einleitung. So bleibt uns nur noch die Einwendung der geschichtlichen Unwahrscheinlichkeit der Befreiung und einer zweiten Gefangenschaft solcher Art, wie wir sie dem Briefe zufolge annehmen müssen. Allein die Befreiung des Apostels, wenn sie noch vor dem Ausbruche der Feuersbrunst in Rom (Sommer 64) stattfand, kann uns doch nicht so unwahrscheinlich vorkommen, da der Apostel selbst mit aller Bestimmtheit sie erwartet. Hatte sich doch die Anklage, um deren willen er gefangen war, bereits als nichtig erwiesen (Apgsch. 26, 31), und Alles, was die Apgsch. wie die Briefe über den Stand seiner Angelegenheit in Rom andeuten, läßt nicht auf einen schlimmen Ausgang schließen, ja die Annahme einer Verschlimmerung seiner Lage in jener Gefangenschaft kann sich durch willkürliche Herbeiziehung von geschichtlichen Umständen rechtfertigen, deren Einfluß auf die Sache des Apostels eine reine Hypothese ist. Man vergleiche was Neander (Apost. Zeitalter I. S. 546) hierüber bemerkt. Auffallender erscheint die trotz der eingetretenen Verschlimmerung immerhin noch milde Behandlung, die dem Apostel auch in seiner zweiten Gefangenschaft zu Theil geworden seyn muß. Allein konnte denn nicht nach erstem Wüthen gegen die Christen wieder ein Stillstand eingetreten seyn, oder sind sonst nicht Umstände denkbar, die gerade für den Apostel eine günstigere Lage bewirkten? „Für die besondere Lage des Gefangenen hing ja immer so viel von einzelnen zufälligen Umständen ab, daß sich daraus auf die allgemeinen Verhältnisse gar nicht mit Sicherheit schließen läßt. Einzelne Christen konnten ja nachher unter den heftigsten Verfolgungen solche Vergünstigungen erlangen," Neander a. a. O. S. 547.

So werden wir demnach bei der in der allg. Einl. §. 4

bereits dargelegten Ansicht über die Abfassungszeit dieses Briefes in einer zweiten Gefangenschaft bleiben dürfen. Bei dem Gewicht, das wir dem Zeugniß des Clemens beigelegt haben, müssen wir dann nothwendig auch annehmen, daß der Apostel, nachdem er aus dem Morgenlande zurückgekehrt war, seinen Röm. 15, 24. 28 ausgesprochenen Entschluß, nach Spanien zu gehen, ausgeführt habe. Als ungefähre Anhaltspunkte für die Bestimmung der Abfassungszeit unseres Briefes läßt sich etwa noch geltend machen, daß einerseits unser Brief um seiner Verwandtschaft mit den beiden anderen willen der Zeit nach von den beiden anderen nicht weit getrennt werden kann, andererseits seine Abfassung auch nicht zu nahe an die des ersten Timotheusbriefes gerückt werden darf, da von dem besonderen Auftrage, den Timotheus zufolge des ersten Briefes hat, hier nichts mehr verlautet. Die gewöhnliche Annahme, wie auch Neander sie giebt (a. a. O. S. 547 ff.), ist die, daß diese Gefangenschaft des Apostels und somit die Abfassung unseres Briefes in die Zeit nach dem Brande Roms (Sommer 64) und dem Ausbruche der dadurch hervorgerufenen Christenverfolgung fällt, sey es, daß er bei seinem Aufenthalte in Spanien, oder bei seiner Rückkehr von dort in Rom verhaftet worden sey. Huther hat indessen versucht, die zweite Gefangennehmung des Apostels und die Abfassung unseres Briefes vor die Neronische Christenverfolgung zu verlegen, indem er das Frühjahr 63 (wohl richtiger als 64, wie Seite 229 angenommen ist) als die Zeit der Befreiung annimmt, dann für die Reise ins Morgenland dieses und den Anfang des folgenden Jahres berechnet und in demselben Jahre noch den Apostel nach Spanien und von da zurück nach Rom kommen läßt, wo er nicht lange vor dem Ausbruche der Verfolgung das Verhör (4, 16) bestanden und bald darauf in der nun ausgebrochenen Verfolgung ums Leben gekommen seyn soll. Bei dieser Auffassung der Sache erscheint zwar die günstige Behandlung des gefangenen Apostels natürlicher als bei der Annahme der Gefangennehmung nach dem Brande, und das Schweigen des Apostels von der Verfolgung bedarf dann keiner Rechtfertigung — und diesem Umstand verdankt diese Hypothese wohl auch ihre Entstehung —; allein sie rückt den zweiten Brief an Timotheus gar zu nahe an den ersten hinan, sie drängt zu

viel in den kurzen Zeitraum vom Frühjahr 63 bis Juli 64 zusammen; denn ist der Apostel, wie Huther will, von Nikopolis aus nach Ephesus zurückgekommen, so kann er nach 1 Tim. 3, 14 ff. nicht gar so kurze Zeit dort verweilt haben; und auch davon abgesehen, ist er sicherlich nicht vom Ende des Winters an im Anfang des Jahres 64 bis Mai oder Juni des Jahres von Nikopolis über Ephesus, Milet, Corinth nach Spanien und von da nach Rom gereist; sie stimmt auch nicht gut zu der Ueberlieferung von der Todesart des Apostels, und endlich ist namentlich noch unbegreiflich, wie doch jene Asiaten 2 Tim. 1, 15—18 noch während der Zeit der Gefangenschaft des Apostels in Rom gewesen und Timotheus bereits von ihrem Verhalten unterrichtet gewesen seyn soll zur Zeit, da der Apostel den Brief an ihn schreibt.

§. 4. Aechtheit.

Die kritischen Einwendungen, welche speciell gegen diesen Brief erhoben werden, faßt de Wette (Exeg. Handb. S. 23 ff.) kurz zusammen. Sie beziehen sich 1) auf die angeblich geschichtlichen Mißverhältnisse des Briefes. Was hier de Wette gegen die Abfassung des Briefes zu Anfang der bekannten römischen Gefangenschaft zu erinnern hat, berührt uns nicht weiter; gegen unsere Ansicht bringt er außer den eben zurückgewiesenen Instanzen noch 2, 9; 4, 17 u. Br., vgl. mit Apgsch. 28, 31, vor; er findet nehmlich die Wiederholung dieses Umstandes unglaublich; allein 2, 9 muß gar nicht (vgl. die Auslegung) von der Predigt des Evangeliums persönlich durch den Apostel verstanden werden, und auch 4, 17 (vgl.) wird anders zu fassen seyn. Ferner bemerkt er noch, es sey besonders bei unserer Ansicht befremdend, daß der Apostel in den Muth und die Leidensfähigkeit des Timotheus Mißtrauen setze, anstatt daß er ihn als einen Wohlgeprüften an frühere Leistungen hätte erinnern sollen; wogegen wir auf das §. 2 u. 3 Bemerkte zurückweisen. Ferner wenn de Wette 4, 12 mit dem Aufenthaltsorte des Timotheus unverträglich findet, so vergleiche dagegen die Bemerkung zu d. St. Noch ein besonderes Argument hat de Wette (in den allg. Bemerkungen S. 118) vorgebracht. Nach 1 Tim. 1, 20 müsse man bei dem Vergleiche mit 2 Tim. 2, 17 f. annehmen, daß

der erste Timotheusbrief später als der zweite geschrieben sey, da in diesem die Verirrung des Häretikers Hymenäus als eine dem Anschein nach neue und dem Timotheus unbekannte erwähnt werde, während er dort als gerichtet und abgethan erscheine; man müsse daher den zweiten Brief in die Zeit der ersten Gefangenschaft verlegen, womit dann auf die nothwendige Gleichzeitigkeit der Briefe verzichtet werde. Wie schwach in jedem Betracht dieses Argument sey, erhellt daraus, daß erstens die Identität des 2 Tim. 2, 17 genannten Hymenäus mit dem 1 Tim. 1, 20 erwähnten ohne Weiteres vorausgesetzt wird, während sie doch nicht erwiesen werden kann (vgl. zu 1 Tim. 1, 20); ferner daraus, daß es sich an beiden Stellen gar nicht darum handelt, die Genannten zu richten und abzuthun, sondern darum, sie als Beispiele zur Warnung hinzustellen, wobei das zeitliche Vor oder Nach ganz aus dem Spiel bleiben konnte; ferner daraus, daß, wenn man auch de Wette in den eben genannten Punkten zustimmen müßte, dennoch nicht auf die ungefähre Gleichzeitigkeit verzichtet werden müßte; denn die drei Briefe reihten sich dennoch zeitlich ohne Unterbrechung an einander, und wenn der zweite Timotheusbrief zu Ende der ersten Gefangenschaft zu Anfang 63 geschrieben wäre, so würden der Titusbrief und der zweite Timotheusbrief noch in dasselbe Jahr fallen können. Also von Seite der Gleichzeitigkeit stände nichts im Wege; aber andere Instanzen würden allerdings gegen eine solche Anordnung sprechen. — Zu diesen geschichtlichen Mißverhältnissen soll nun 2) noch das augenfällige Mißverhältniß des Briefes zu der Person des Empfängers und dem Zwecke des Schreibens kommen. In ersterer Beziehung werden die Stellen 2, 21 (die Warnung vor jugendlichen Lüsten), 1, 5 (die Erinnerung an Großmutter und Mutter), 1, 13; 2, 1 f.; 3, 14 (die Erinnerung an des Apostels Unterricht), 3, 15 (an den Gebrauch der heil. Schrift), 2, 7 (νόει ἃ λέγω, als Zweifel an dem Verständniß des Timotheus), 1, 6 ff.; 2, 3 ff.; 4, 5 (die Ermuthigungen zur Hingebung für die Sache des Evangeliums), 3, 11 (als unpassende Beziehung auf die Schicksale des Apostels) namhaft gemacht. Es genügt wohl hiergegen auf die Gegenbemerkungen in der Einleitung zu dem ersten Timotheusbrief (vgl. §. 4), namentlich aber auf die Erörterung dieser Stellen

selbst hinzuweisen. Wenn diese Kritik uns nur wenigstens klar zu machen wüßte, wie ein Falsarius gegenüber den Stellen 2 Cor. 4, 17; Phil. 2, 19, die von der Kritik immer hervorgehoben werden, zu solchen des Timotheus „unwürdigen" Aeußerungen gekommen sey. Ist es denn nicht weit denkbarer, daß der Apostel, der den Timotheus als Jüngling sich zugesellt hat, ihn nach etwa 10 und 12 Jahren noch, er, der πρεσβύτης (Philem. 9), als ἀγαπητὸν τέκνον (1, 2) betrachtet und väterlich ermahnt? Oder undenkbar, daß Timotheus in der schweren Zeit, in welche unser Brief fällt, bei der gefahrdrohenden Lage des Apostels, dem Umsichgreifen von Irrlehren an Muth und Zuversicht verloren hat und daher der Ermuthigung bedarf? Bei mehreren der angeführten Stellen erledigt sich übrigens der Anstoß von selbst durch die Auslegung. Ueber das Mißverhältniß, in welchem der Brief zu seinem Zwecke stehen soll, war oben §. 2 schon die Rede. Was endlich die sonstige Beschaffenheit des Briefes betrifft, die sich durch Gemeinplätze (1, 9 f.; 2, 4 ff. 11 ff. 20 f.; 3, 12. 16 f.), durch Mangel an grammatischem und logischem Zusammenhang (1, 3—5; 4, 6; vgl. V. 5 u. 7; 4, 18; 3, 9), sowie an richtigem Takt für das Angemessene (3, 11; 4, 8), durch Benutzung anderer paulinischer Briefe (1, 3. 7; 2, 20; 4, 6 f.) und die Stelle 2, 8 („vielleicht sogar eine kirchliche Glaubensformel") als unpaulinisch erweisen soll, so vergleiche man die Auslegung. Ich erinnere nur noch an das in der allg. Einl. bereits Bemerkte, wie wenig die Kritik im Stande ist, die Entstehung dieses Briefes, der es durchweg mit der Person des Timotheus zu thun hat, aus den Intentionen eines Falsarius zu erklären: denn aus den Intentionen, die man den anderen Briefen zu Grunde legen will, der Bekämpfung der Gnosis und der Ausbildung der Hierarchie, läßt dieser Brief sich doch wahrlich nicht herleiten, man müßte denn annehmen, der Verfasser habe seinen Zweck aus den Augen verloren und unter der Hand sey ihm ein väterliches Ermahnungsschreiben an Timotheus gelungen, das in so planmäßiger Ordnung, wie §. 1 u. 2 lehrt, dem Timotheus seine dermalige Pflichten als Evangelisten vorhält und ihn zu einem Liebesdienst gegen den Apostel ermuntert.

Erklärung des zweiten Briefes an Timotheus.

§. 1. Grundlegung.

(Kap. 1, 1—18.)

Nach der Zuschrift (V. 1 u. 2) folgt der gewöhnliche danksagende Eingang, in welchem der Apostel zugleich seines Anliegens, den Timotheus wieder zu sehen, gedenkt. Grund des Dankes ist der ungeheuchelte Glaube des Timotheus, von dem sich der Apostel überzeugt hält (V. 3—5); und auf diese Ueberzeugung gründet er nun seine Ermahnung an Timotheus, sich zu ermannen und der Schmach des Evangeliums und des gefangenen Apostels sich nicht zu schämen, sondern für das Evangelium mit zu leiden, unter Hinweisung auf die Kraft Gottes, die Timotheus bereits an sich erfahren hat, und auf sein, des Apostels, Beispiel, den er als Apostel des Evangeliums leiden sieht (V. 6—12). Im Bewußtseyn seines apostolischen Vorbildes fordert er nun Timotheus auf, treu zu bleiben der Lehre, die er von ihm überkommen hat (V. 13 u. 14), und treu zu bleiben ihm, dem Apostel, und sich das Beispiel der Ungetreuen zur Warnung, das Beispiel des Onesiphorus zur Ermunterung dienen zu lassen (V. 13 — 18). Mit diesen Ermahnungen ist der Grund zu allen folgenden gelegt, in denen zuerst dem Timotheus vorgehalten wird, was ihm als Verkündiger des Evangeliums zieme, dann, welche Pflicht der Liebe er gegen den gefangenen Apostel zu erfüllen habe.

Vers 1 u. 2. Zuschrift und Segenswunsch. Παῦλος — διὰ θελήματος θεοῦ ist die am Anfang der Briefe des Apostels gewöhnliche Bezeichnung seiner Person nach der ihm von Gott übertragenen Stellung; ganz so 1 Cor. 1, 1 (κλητός abgerechnet); 2 Cor. 1, 1; Eph. 1, 1; Col. 1, 1. Sie spricht hier das Bewußtseyn aus, in dem der Apostel das Folgende schreibt, nicht die Intention, seine apostolische Würde sicher zu stellen; denn der Brief ist ein reines Privatschreiben an Timotheus. Unsere Stelle zeigt, wie grundlos man bei 1 Tim. 1, 1; Tit. 1, 1 aus der Bezeichnung ἀπόστολος auf eine Mitbestimmung der Briefe an die Gemeinden schließt; denn hier ist an etwas dergleichen nicht von fern zu denken. Die weiteren Worte κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς lehrt schon die Analogie von Tit. 1, 1, wo κατά in keinem Falle „gemäß" seyn kann (vgl. zu d. St.), = für, zu, von der Bestimmung fassen; vgl. Winer §. 53, d. S. 479 (gegen Matthies, der diese Bedeutung läugnet). Zu verbinden ist dann κατά wie dort mit ἀπόστολος: Apostel durch den Willen Gottes (daher seine autonomische Stellung Menschen gegenüber) für die (oder deutlicher: für den Zweck der) ἐπαγγ. ζωῆς. Gegen die Verbindung des κατά mit διὰ θελήματος spricht 1) Tit. 1, 1; 2) die oben angeführten Parallelstellen 1 Cor. 1, 1 u. s. w.; 3) das Fehlen des Artikels τοῦ; 4) das Unpassende der Präposition κατά. — Unter der ἐπαγγελία ζωῆς ist nicht „Ankündigung des Lebens" zu verstehen (Wahl), sondern ἐπαγγελία heißt auch hier, wie sonst überall, Verheißung (vgl. Wahl s. ἐπαγγέλλομαι, ἐπαγγελία. Das Activum ἐπαγγέλλω = annuntio kommt nie vor); und für ἐπ. ζωῆς kann man, wie Matthies thut, noch speciell auf 1 Tim. 4, 8; Tit. 1, 2 verweisen. Also κατ' ἐπαγγ., eigentlich für den Zweck der Verheißung des Lebens = für die Verkündigung derselben, sowie Tit. 1, 1 κατὰ πίστιν für den Zweck des Glaubens = zur Bewirkung des Glaubens. So auch de Wette. Näher bestimmt wird ζωή und durch den Artikel τῆς die Bestimmung hervorgehoben (Winer §. 19, 4. S. 159) mit τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Es ist die ζωὴ αἰώνιος, die in Christo Jesu der Welt verheißen ist; vgl. Tit. 1, 2. Gut Theodoret: ὥςτε με τὴν ἐπαγγελθεῖσαν αἰώνιον ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις κηρύξαι. — Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: weil objektiv in ihm vorhanden und dargeboten; nicht

wie Mack = welches durch die Vereinigung (ἐν) mit Christo Jesu gewonnen wird; was erst die Folge von dem hier Gesagten ist. Der todten Welt die Verheißung des Lebens in Christo Jesu vorzuhalten, ist also hier als die Bestimmung des apostolischen Berufes genannt. Wir haben zu Tit. 1, 1 gesehen, wie wenig solch eine Näherbestimmung des ἀπόστολος im Eingange zufälliger Art ist. Sollte sich nicht auch hier der Grund gerade dieser Bezeichnung finden lassen? Ich denke unschwer, wenn man den Inhalt des Briefes darauf ansieht, der darauf hinausläuft, daß Timotheus nach des Apostels Vorbild, der um des Evangeliums willen in Banden liegt, auf alle Güter dieses Lebens verzichten und Gefahren und Leiden bereitwillig um des Evangeliums willen übernehmen soll. Welche Bezeichnung des Amtes des Apostels, dessen συνεργός Timotheus ist, hätte da passender seyn können als eben diese, welche den Blick des Timotheus gleich auf jene ζωή hinrichtet, um derentwillen er die Güter dieses Lebens darangeben soll! Daher auch die wiederholten ausdrücklichen Hinweisungen auf die ζωὴ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und die Theilnahme daran 1, 10. 12; 2, 5. 8. 10—13; 4, 1. Aehnlich schon Chrysostomus: ... εὐθέως ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ποιεῖται τὴν παραμυθίαν, κατ' ἐπαγγελίαν λέγων τῆς ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Vers 2. *Τιμοθέῳ ἀγαπητῷ τέκνῳ.* — *Τέκνον* wie 1 Tim. 1, 2; hier nicht γνήσιον — ἐν πίστει wie dort (vgl. Tit. 1, 4), sondern ἀγαπητόν wie 1 Cor. 4, 17. Seltsam, daß Mack meint, Timotheus habe vielleicht den Namen eines ächten Kindes nicht mehr verdient; man muß vielmehr sagen, der Ausdruck hier sey persönlich inniger (Heydenreich), jener dagegen ehrender gehalten. Der Segenswunsch wie 1 Tim. 1, 2.

Vers 3—5. Unter den drei Briefen hat nur dieser (vgl. dagegen 1 Tim. 1, 3; Tit. 1, 5) den gewöhnlichen danksagenden Eingang, der außerdem nur im Galaterbrief noch fehlt, wo statt des εὐχαριστῶ ein θαυμάζω folgt. Schon darin giebt sich die Eigenthümlichkeit unseres Briefes im Unterschiede von den beiden anderen zu erkennen: er ist nicht Geschäftsbrief, wie jene beiden, sondern, wie Schleiermacher es ausdrückt, ganz von der vertraulichen freundschaftlichen Art; daher denn hier sogleich die Hervorhebung des persönlichen Verhältnisses zwischen dem Schrei-

ber und dem Empfänger, vgl. zu 1 Tim. 1, 3. — Der Eingang spricht einen Dank und ein Anliegen des Apostels aus: den Dank für den Glaubensstand des Timotheus und das Anliegen ihn wiederzusehen; beides aber ist in einander verschlungen. — Bemerkenswerth ist die Aehnlichkeit dieses Eingangs mit dem Röm. 1, 8—11. Sie hat darin ihren Grund, daß dort wie hier der Apostel von seinem Dank gegen Gott, wie von seiner Bitte zu Ihm redet, die Empfänger des Briefes einmal zu sehen, und auch dort die unablässige Erinnerung an sie, wie hier an Timotheus, den Dank und die Bitte verknüpft. Dieselbe Gedankenreihe konnte sich bei gleichen Umständen leicht ergeben. Im Einzelnen zeigt sich dabei eine so große Verschiedenheit und eine solche Selbständigkeit unserer Stelle, daß der Verdacht einer verunglückten Nachahmung durchaus ungerecht ist.

Vers 3. „Dank weiß ich Gott, dem ich diene von meinen Voreltern her mit reinem Gewissen, wie ich unablässig habe das Andenken an dich in meinen Gebeten Tag und Nacht, verlangend dich zu sehen rc." Orientiren wir uns vor Allem über die Construktion, die zwar schwierig, aber nicht ohne grammatischen und logischen Halt ist, wie de Wette meint. Ueberall, wo der Apostel mit einer auf die Leser sich beziehenden Danksagung anhebt, bezeichnet er den Grund seines Dankes; und dieser ist durchweg der jeweilige christliche Stand derselben. An sein *εὐχαριστῶ* reiht er aber gemeiniglich zunächst die Bemerkung, bei welcher Gelegenheit er also danke, nehmlich bei der *μνεία* in seinen Gebeten, und dann erst pflegt er die Angabe des Grundes der Danksagung folgen zu lassen. Mit diesem Leitfaden werden wir uns auch in unserer Stelle leicht zurecht finden. Da wird dann nicht gegen die sonstige Gewohnheit der Satz *ὡς ἀδιάλειπτον κτλ.* den Grund des Dankes enthalten, sondern wie sonst nur angeben, bei welcher Gelegenheit er dankt; auch nicht *ἐπιποθῶν* oder *μεμνημένος* wird auf *χάριν ἔχω* zurückzubeziehen seyn: denn ersteres paßt in keiner Weise dazu und knüpft sich deutlich genug an *δεήσεσι* an; letzteres aber gehört, wie der Satz *ἵνα κτλ.* zeigt, zu *ἐπιποθῶν*; sondern den Grund des Dankes wird V. 5 bringen: *ὑπόμνησιν λαβὼν τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως*, der ganz in der sonstigen Weise den Glaubensstand des Timotheus als diesen Grund benennt. Die Stelle hat dann hinsichtlich der

Verbindung des ὑπόμνησιν λαβών mit χάριν ἔχω am meisten Aehnlichkeit mit Philem. 4. 5: εὐχαριστῶ — μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προςευχῶν μου — ἀκούων; Eph. 1, 15 ff.; Col. 1, 3 f.; 1 Theſſ. 1, 2 ff. Das Einzige, wodurch unsere Stelle sich unterscheidet und schwierig wird, ist, daß an die Erwähnung der δεήσεις sich — ähnlich wie Phil. 1, 4 — noch ein Zusatz, das ἐπιποθῶν, und an dieses wieder das μεμνημένος anreiht. Wir haben Röm. 1, 8 ff. ähnliche Bestandtheile des Eingangs (vgl. oben), aber mit dem Unterschiede, daß dort die Struktur dadurch klarer ist, daß nach εὐχαριστῶ gleich der Gegenstand des Dankes genannt, und dann erst der Inhalt der Bitte, die mit der μνεία ὑμῶν sich verbindet, dargelegt wird; während diese letztere Partie bei uns zwischen das χάριν ἔχω und das ὑπομν. λαβ. eingeschoben ist. Aehnlich auch Eph. 1, 15, wo ἀκούσας . . . . vorausgeht, dann οὐ παύομαι εὐχαριστῶν mit dem μνείαν ὑμῶν ποιούμ. ἐπὶ τ. π. μου folgt, und daran sich der Inhalt der Bitte anreiht. Dieses durch Vergleichung der Analogien in den anderen Briefen gewonnene Ergebniß wird sich uns durch die Erörterung des Einzelnen bestätigen. Χάριν ἔχω — gewöhnlich εὐχαριστῶ; vgl. 1 Tim. 1, 12. Zu τῷ θεῷ fügt der Apostel ᾧ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. Daß πρόγονοι des Apostels Voreltern sind, nicht „religiöse Vorbilder der Vergangenheit" (Matthies), lehrt schon die Vergleichung von V. 5: denn daß die Stelle hier mit V. 5 in einem inneren Nexus steht, hätte man nicht verkennen sollen. Daß μου in diesem Falle stehen müßte (Matthies), ist unbegründet; auch vgl. man 1 Tim. 5, 4, wo πρόγονοι ganz so wie hier gebraucht ist; endlich ist gar nicht einzusehen, was die Hinweisung auf die πρόγονοι des jüdischen Volkes hier sollte. Denn daß er um der Judaisten willen sich hier als einen guten Israeliten darstellen wolle, ist doch dem Inhalte des Briefes gegenüber eine gar zu seltsame Annahme. Oder soll er dem Timotheus zu verstehen geben, was er, der Apostel, der Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων (Phil. 3, 5), vor ihm, dem υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας, πατρὸς δὲ Ἕλληνος, voraus habe? Das Richtige bei Bengel, de Wette, Winer (vgl. §. 51, b. S. 446: „von meinen Voreltern her [Polyb. 5, 55, 9] mit der von ihnen vererbten Gesinnung"). Daß ἀπό nicht bedeutet instar, und ἀπὸ προγόνων nicht =

ἐκ παιδός ist, bedarf keines Beweises; man vgl. in Beziehung auf das Erstere Winer a. a. O., über das Andere de Wette, Matthies u. A. Ἐν καθαρᾷ συνειδήσει = in reinem Gewissen (vgl. zu 1 Tim. 1, 5. 19), setzt der Apostel hinzu: nicht bloß der Dienst, sondern auch die Gesinnung, in der er dient, ist vererbt. So ist sein Verhältniß zu Gott als ein überkommenes, von ihm nur bewahrtes Gut dargestellt. Man hat in dieser Aeußerung eine Verkennung des Vorzugs des Christenthums vor dem Judenthum einerseits, andererseits ein unrichtiges, der Stelle 1 Tim. 1, 13 widersprechendes Urtheil über das Verhalten des Apostels vor seiner Bekehrung erkennen wollen; vgl. de Wette, dem die Stelle eine haltungslose Compilation aus Röm. 1, 9; Apgsch. 23, 1; 24, 14 ff. ist. Aber wo stellt denn hier der Apostel „die Gottesverehrung im Judenthume und Christenthume auf Eine Linie?" Daß es ein und derselbe Gott ist, dem die Väter und dem er auch als Christ dient (vgl. Apgsch. 24, 14), ist doch gewiß in seinem Sinne. Die Gleichstellung müßte also nur in dem ἐν καθ. συνειδήσει liegen. Aber auch hierin liegt sie nicht; denn damit ist doch nur gesagt, daß wie seine Voreltern nach bestem Wissen und Gewissen Gott gedient haben, also auch er thue; und eben diese Gesinnung, die Gott dient nach bestem Wissen, hat sich von ihnen auf ihn vererbt. Seine Gotteserkenntniß als Christ ist freilich eine vollere, sein sittliches Bewußtseyn ein viel tieferes geworden, und seine συνείδησις καθαρά hat einen tieferen Grund; aber dieser Fortschritt hebt jene wesentliche Gleichheit der Gesinnung, welche die gewonnene Erkenntniß zur Norm des sittlichen Verhaltens macht, ebenso wenig auf, als diese mit ἐν καθ. συν. prädicirte Gleichheit jenen Fortschritt ausschließt. Denn was ist diese καθαρὰ συνείδησις Anderes als jenes οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα (1 Cor. 4, 4), für das nur die jeweilige Erkenntniß Maßstab seyn kann; daher auch ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι an jener Stelle. Dann findet aber auch zwischen der Aeußerung hier und dem früheren Verhalten des Apostels und selbst auch seiner Aussage darüber 1 Tim. 1, 13 ff. kein Widerspruch statt. Denn sagt der Apostel nicht an eben der Stelle ἀγνοῶν ἐποίησα? Und wenn er auch als Christ erkennt, daß sein ἀγνοεῖν in der ἀπιστία seinen Grund hatte, so konnte doch dieser ihm vordem verborgene Fehl sei-

nes Herzens seine συνείδησις nicht beflecken; vgl. zu 1 Tim. 1, 13. Und warum will man an u. St. hierin eine Schwierigkeit finden, wenn doch der Apostel Apgsch. 23, 1 ebenso von sich bezeugt: ἐγὼ πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ πεπολίτευμαι τῷ θεῷ ἄχρι ταύτης τῆς ἡμέρας, vgl. mit Apgsch. 24, 14 ff.? Die beiden Stellen enthalten eine vollständige Apologie unserer Stelle. Oder sollte der Apostel sich den Juden gegenüber, wie de Wette meint, eines guten Gewissens gerühmt haben, wenn er sich in Wirklichkeit schuldig wußte? Schuldig erkennt er sich allerdings als Christ dessen, ein βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής gewesen zu seyn, aber nirgends dessen, ein beflecktes Gewissen gehabt zu haben (ἀγνοῶν ποιήσας — ἐμαυτῷ οὐδὲν συνειδώς — ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι). Und warum endlich soll unsere Stelle eine haltungslose Compilation aus Röm. 1, 9; Apgsch. 23, 1; 24, 14 ff. seyn? Röm. 1, 9 lesen wir freilich auch als Bestimmung zu θεός: ᾧ λατρεύω, wie hier; aber die Verbindung ist eine andere, der weitere Inhalt des Satzes ein anderer, seine Absicht eine andere. Die beiden anderen Stellen aber können nur hierher gezogen werden, sofern dort ein ähnlicher Gedanke ausgesprochen wird. Auch wenn sich die Absicht dieses Zusatzes hier nicht näher angeben ließe, und man mit Matthies dabei stehen bleiben müßte, zu sagen, die Aeußerung sey ein freier Ausdruck des durch und durch religiösen Lebensgefühls, veranlaßt durch die dankbare Gesinnung gegen Gott, oder mit Bengel: defungi paratum juvat memoria antecessorum, ad quos aggregatur etc., so wäre jenes Urtheil noch immer voreilig. Aber es scheint mir, die Absicht der ganzen Aeußerung ᾧ λατρεύω — συνειδήσει lasse sich noch näher bestimmen, wenn man V. 5 betrachtet. Dort spricht der Apostel die Zuversicht aus, daß der Glaube, der zuerst in der Großmutter des Timotheus, dann in dessen Mutter gewohnt habe, auch auf den Timotheus übergegangen sey; und wozu anders ermahnt er diesen im Folgenden, als treu zu seyn der ihm verliehenen Gabe und seinem Beruf? Also wie er, der Apostel, von seinen Voreltern her Gott dient, so hofft er auch von Timotheus, daß der ungeheuchelte Glaube seiner mütterlichen Vorfahren auf ihn sich vererbt habe, und wie er, der Apostel, eine καθαρὰ συνείδησις sich bewahrt hat, so soll auch Timotheus thun und durch sein

Verhalten beweisen. Es entspricht diese persönliche Gleichstellung ganz dem familiären, persönlich innigen Charakter, den der ganze Brief an sich hat.

Ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν kann, haben wir gesagt, wenn wir die sonstige Weise des Apostels vergleichen, nicht den Grund oder Gegenstand des Dankes ausdrücken. Dasselbe ergiebt sich uns auch auf sprachlichem Wege aus der Betrachtung unserer Stelle. Denn: ich danke Gott, daß (ὡς geradezu für ὅτι) ich unabläſſig deiner gedenke in meinen Gebeten, verlangend u. s. w., zu übersetzen, und ὡς geradezu als Angabe des Gegenstandes des Dankes zu fassen, ist sprachlich ungenau und giebt einen durchaus unpassenden Gedanken, wie alle neueren Ausleger anerkennen; vgl. de Wette, Mack, Matthies. Auch nicht = wie (ut), vgl. Apgsch. 10, 28 (Winer §. 57, 5. S. 526 f.), läßt sich ὡς in Rückbeziehung auf χάριν ἔχω fassen. De Wette und Matthies u. A. finden den Grund des Dankes nicht bestimmt in dem Satze mit ὡς angegeben, aber im Allgemeinen in dem Andenken an Timotheus und fassen daher ὡς = quippe, siquidem (de Wette = da; Matthies = sofern). Da wäre dann ὡς eine Erläuterung zu dem χάριν ἔχω. Allein ein sehnsüchtiges Andenken an Timotheus ist doch in der That eine schlechte Erläuterung des χάριν ἔχω; sodann tritt in dem Satze mit ὡς gleich das ἀδιάλειπτον so nachdrücklich hervor, daß, wenn er Erläuterung von χάριν ἔχω seyn soll, man jedenfalls ein πάντοτε oder dgl. im Vorangehenden vermißt; endlich aber würde der Apostel gewiß, wenn er nicht die Angabe des Grundes sich vorbehalten hätte, ein ὑπὲρ σοῦ eingefügt haben, da doch jeder zugeben muß, daß das χάριν ἔχω mit einem folgenden si quidem sich recht kahl ausnimmt. Ich fasse daher ὡς nach Winer's Vorgang (vgl. zu Gal. 6, 10. Gramm. §. 57, 4. S. 526) = ut, prout. Ich danke Gott, ist dann der Sinn, nach Verhältniß dessen, daß ich unabläſſig an dich denke; also unabläſſig. Zur Empfehlung dieser Auffassung muß es gereichen, daß wir dann das gewöhnliche Sinnverhältniß der μνεία zu dem εὐχαριστῶ vor uns haben; vgl. Eph. 1, 16; Phil. 1, 3 f.; 1 Theſſ. 1, 2 f.; Philem. 4 *). Ἀδιάλειπτον (= unabläſſig,

*) So auch Huther: es drücke ὡς (= wie) das parallele Verhältniß des Nebensatzes zum Hauptsatze aus.

continuirlich, vgl. Röm. 9, 2) stellt der Apostel als Prädikat voran, weil er sagen will, daß er unabläßig danke. *Μνεία* = Erinnerung, Andenken, wie Phil. 1, 3. Mit *ἔχειν* verbunden, wie 1 Theff. 3, 6 (Huther). *Περὶ σοῦ*: Timotheus als Mittelpunkt, um den sie sich bewegt. Winer, §. 51, e. S. 447. *Ἐν ταῖς δεήσεσι* giebt nun an, in welcher Weise er diese unabläßige Erinnerung habe, nehmlich bei seinen Gebeten. *Νυκτὸς καὶ ἡμέρας* ziehe ich mit de Wette lieber zum Vorangehenden und zwar zum ganzen Satze, als mit Mack, Matthies u. A. zum folgenden *ἐπιποθῶν*, wo, wie de Wette bemerkt, eine neue Adverbialbestimmung störend ist.

Vers 4. „Mich sehnend dich zu sehen, bei der Erinnerung an deine Thränen, damit ich mit Freude erfüllt werde." *Ἐπιποθῶν* bestimmt näher, wie der Apostel in seinen Gebeten des Timotheus gedenkt: es verbindet sich mit der Erinnerung an ihn die Sehnsucht nach ihm und drückt sich dann wohl auch in seinem Gebete aus, so daß wir auch auf den Inhalt desselben von hier aus schließen können. Diese Sehnsucht aber hat ihren Grund in der Erinnerung an die Thränen (die Abschiedsthränen?) des Timotheus. S. die Einleitung. Dieser Participialsatz *μεμν.* ist als Erklärungsgrund parenthetisch eingeschoben, so daß *ἵνα* sich an das *ἐπιποθῶν* wieder anschließt = ich denke deiner in meinen Gebeten, mit dem Verlangen, dich wieder zu sehen, damit ich (durch solches Wiedersehen) mit Freude erfüllt werde. Wollte man *μεμν. κτλ.* auf *χάριν ἔχω* zurückbeziehen, so würde *ἵνα* nicht passen; es könnte nicht ein Final-, sondern nur ein Causalsatz folgen. „Man bemerkt, daß dieser Ausdruck der Sehnsucht die Einladung nach Rom vorbereite; es fehlt aber eine solche Beziehung wie Röm. 1, 11." De Wette. Als ob diese nothwendig gleich dabei stehen müßte; sie kommt aber noch, vgl. V. 8; 4, 9 ff.

Vers 5. *Ὑπόμνησιν λαμβάνων τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως.* So die recepta, und Tischendorf nach D E I K u. A., während Griesbach, Lachmann *λαβών* nach A C F G u. A. (vgl. Tischendorf) vorziehen. Mir scheint auch, abgesehen davon, daß *λαμβάνων* um des Vorangehenden willen leichter aus *λαβών*, als dieses aus jenem entstehen konnte, letzteres das Bessere, weil dann der Ausdruck *ὑπόμν. λαμβάνειν* sich viel natürlicher erklärt, und

ὑπόμνησις sonst auch (vgl. 2 Petr. 1, 13; 3, 1 wie ὑπομιμνήσκω) eine transitive Bedeutung hat; wiewohl man allerdings, wenn man ὑπόμνησις = recordatio nimmt, auf den ähnlichen Ausdruck λήθην λαμβάνειν, 2 Petr. 1, 9, verweisen kann. Ist diese Vermuthung richtig, so stände unsere Stelle etwa der Eph. 1, 15 gleich: ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν.. οὐ παύομαι εὐχαριστῶν u. s. w. In diesem Falle bezöge sich hier der Apostel auf Nachrichten, die er über Timotheus erhalten hat, wie denn auch der Inhalt des Briefes zeigt, daß der Apostel über des Timotheus Lage und Verhalten unterrichtet ist, und solche konnte er etwa durch Onesiphorus (1, 16 ff.) bekommen haben. Dann würde man wohl auch μεμνημένος σου τῶν δακρύων besser, als von Abschiedsthränen, von Thränen verstehen, die Timotheus in der Ferne um den entfernten Apostel weint. Daß ὑπόμν. λαβὼν κτλ. den Anlaß des χάριν ἔχω enthält, ist oben bereits aus der Analogie anderer Stellen erschlossen worden. Bei näherer Betrachtung zeigt sich auch, daß man nicht wohl anders verbinden kann, also nicht, wie Matthies, ὑπ. λαβ. als Grund der bestimmten Erwartung der Freude fassen kann (vgl. de Wette), was sprachlich nicht angeht: denn wenn der Participialsatz zu ἵνα χαρ. πληρ. gehört, so muß er entweder als Modal- oder Zeitbestimmung hierzu gefaßt werden; aber auch nicht wohl, wie de Wette, ὑπ. λαβ. als ein noch nachgebrachtes Motiv zu ἐπιποθῶν nehmen kann: denn wie ungefügig wird dann die ganze Satzverbindung, und wie leicht hätte es doch der Verfasser gehabt, dem auszuweichen und deutlich sich auszudrücken, indem er ἵνα vor μεμν. stellte und ein einfaches καί setzte; wie denn de Wette selbst mit seiner Auffassung nicht zufrieden scheint, aber die Schuld dem Autor imputirt. Daß diese ganze Auffassung übrigens dem sonstigen Typus zuwider ist, ist schon bemerkt. Zu dem Ausdrucke ἀνυπόκριτος πίστις vgl. zu 1 Tim. 1, 5 und Phil. 2, 21 f. Wie nun der Apostel bei sich Werth darauf legt, von Voreltern abzustammen, die dem rechten Gott mit reinem Gewissen gedient haben, so auch bei Timotheus auf einen ähnlichen Umstand. Es bestärkt ihn das in der Ueberzeugung, daß der ungeheuchelte Glaube, gleichsam ein Eigenthum in der Familie des Timotheus von mütterlicher Seite, auch in ihm sei als mütterliches Erbtheil; vgl. zu V. 3 und in sachlicher Beziehung

3, 15: *ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας* (gewiß in Folge mütterlicher Fürsorge, Apgsch. 16, 1). Diese Anschauung des Glaubens gleichsam als eines Erbtheils drückt sich deutlich in den folgenden Worten: *ἥτις ἐνῴκησε πρῶτον κτλ.*, aus. Dieser Glaube (*ἥτις*) ist als das Eine Subjekt bezeichnet, das zuerst in der Großmutter Lois und in der Mutter Eunike gewohnt hat und jetzt in Timotheus wohnt (denn *ἐνοικεῖ* ist zu ergänzen; de Wette). Das Letztere aber, *ἐν σοί*, sagt der Apostel nicht mit derselben objektiven Gewißheit aus, sondern als seine durch das Vorhergenannte noch bestärkte Ueberzeugung, und zwar sehr passend so, weil er sogleich V. 6 ff. den Timotheus aufzufordern hat, diese Ueberzeugung des Apostels noch weiter durch sein Verhalten zu bekräftigen. Solche Fortpflanzung des Glaubens ist als göttlicher Segen an den Eltern zu fassen, der aber freilich immer die Receptivität der Kinder voraussetzt. Das Wort *ἐνοικεῖν* (so nur bei Paulus, vgl. Röm. 8, 11; 2 Cor. 6, 16; Col. 3, 16) ist hier gewählt, da der Glaube nach seiner objektiven Seite als ein Gut, welches von Gott kommt, bezeichnet werden soll. *Πρῶτον* wird man in diesem Zusammenhange ganz eigentlich = „zuerst" zu nehmen haben (Matthies), nicht = „früher als in dir" (de Wette, mit Vergleichung von Röm. 15, 24). Die Kritik nimmt hier noch Anstoß daran, daß Timotheus als ein Jüngling vorgestellt werde, worüber zu 1 Tim. 4, 12. Vergleicht man 1, 3 u. St., so liegt diese Vorstellung ferne. D. Baur findet diese Erwähnung der Großmutter und Mutter sehr singulär und glaubt, der Verfasser habe durch Einflechtung der wahrscheinlich durch die Tradition gegebenen Namen dem Inhalte des Briefes eine um so concretere und individuellere Form geben wollen. Ich hoffe, daß die gegebene Auslegung das Bedürfniß einer solchen Erklärung überflüssig macht. Im Uebrigen vgl. man Matthies dagegen.

Vers 6 u. 7. Aufforderung an Timotheus, die ihm verliehene Gabe nicht ungenutzt zu lassen. *Δι' ἣν αἰτίαν* (vgl. Tit. 1, 13) bezieht sich auf das *πέπεισμαι* = weil ich überzeugt bin, *ὅτι καὶ ἐν σοί*, erinnere ich dich. Ohne diese Ueberzeugung fehlte es der nachfolgenden Ermahnung an einem Grunde, wie dem Thun, zu welchem Timotheus ermahnt wird, an der richtigen Voraussetzung und Grundlage. Es will alle Thätigkeit für das

Reich Gottes getragen sein von der Kraft des Glaubens im Einzelnen, der für dasselbe wirken will. Ἀναμιμνήσκω = ich erinnere euch (vgl. 1 Cor. 4, 17), hortandi notione inclusa, Wahl. Ἀναζωπυρεῖν (nur hier, über den sonstigen Gebrauch vgl. Wahl) = wieder anfachen, beleben. Das χάρισμα ist demnach als „schlummernder Funke" (de Wette) gedacht, der bei Timotheus des Anfachens bedarf. „Er glühete also nicht vom Geiste Röm. 12, 11," vgl. auch Apgsch. 18, 25, bemerkt de Wette mit Recht; und das geben uns auch die folgenden Ermahnungen zu erkennen. Für die Bezeichnung des χάρισμα als eines Feuers wäre Apgsch. 2, 3; Matth. 3, 11 zu vergleichen. Die Ermahnung zum ἀναζωπυρεῖν zeigt, wie der Gebrauch des verliehenen χάρισμα in den Willen des Timotheus gelegt ist. Ἐν ἡμῖν γὰρ ἐστὶ, καὶ σβέσαι καὶ ἀνάψαι τοῦτο, Chrysostomus. — Τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ = die von Gott verliehene Gabe, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände. Was ist unter diesem χάρισμα zu verstehen? Der Ausdruck selbst sagt uns nach seiner weiten Bedeutung (Röm. 1, 11; 5, 15; 6, 23; 11, 29 vgl. mit 12, 6 und 1 Cor. 12, 4 ff.) darüber nichts Näheres; wohl aber entnehmen wir es aus dem Zusammenhang unserer Stelle, da V. 6 u. 7 offenbar die Einleitung zu V. 8 ff. (οὖν) bilden, und aus dem Vergleiche der Stelle 1 Tim. 4, 14, vgl. mit 1, 18 (s. die Auslegung). Wie dort χάρισμα nur von der bestimmten Gabe zum Lehrberufe verstanden werden kann, so auch hier. Und der ganze Inhalt des Briefes, zu dem V. 6 gleichsam das Thema ist, lehrt uns, daß von dem Lehrberufe des Timotheus die Rede sei, nicht von seinem Wandel als Christ, wie denn auch V. 6 mit δι' ἣν αἰτίαν sein Glaube bereits zur Voraussetzung der Ermahnung zum rechten Verhalten in seinem Berufe genommen ist. Also ist nicht an die Gabe des Geistes überhaupt (Matthies und Aeltere), sondern mit Chrysostomus u. A., Mack, de Wette an die bestimmte dem Timotheus für seinen Beruf verliehene Gabe zu denken; aber diese nicht mit Mack als Gabe τῆς κυβερνήσεως, sondern, wie uns 4, 5 lehrt, als Evangelistengabe zu betrachten. So auch Olshausen. Der Relativsatz ὅ ἐστι κτλ. weist dann auf denselben Act wie 1 Tim. 4, 14 hin: die Uebernahme des Evangelistenberufs von Seite des Timotheus unter Weissagung und Handauflegung. Muß jedem Unbekan-

genen die gleiche Beziehung von 1 Tim. 4, 14 und unserer Stelle fest stehen, so zeigt sich hier auch, wie ungehörig man diese Brziehung in einem Einweihungsact, durch den Timotheus zum Bischof von Ephesus bestellt worden sei, eine Art Priester- oder Bischofsweihe (Mack), finden will. Von Leitung der ephesinischen oder einer andern Gemeinde ist hier gar keine Spur; vgl. die Einleitung. Wenn hier an u. St. nur die ἐπίθεσις τ. χ. von Seite des Apostels erwähnt wird, dort (1 Tim. 4, 14) nur von Seite des Presbyteriums, so läßt sich, wie auch Dr. Baur zugiebt*), beides leicht verbinden; vgl. zu d. a. St. Es läßt sich aber auch begreifen, warum hier gerade der Apostel seine Thätigkeit bei diesem Acte hervorhebt: es stimmt das nicht bloß zur ganzen Art des Briefes, der das persönlich innige Verhältniß zwischen dem Apostel und Timotheus zu seiner Grundlage und theilweise unmittelbar zum Gegenstande hat, sondern namentlich auch zum Nächstfolgenden, wo der Apostel den Timotheus auffordert, für ihn, durch den er die Gabe hat, die Gabe wirksam werden zu lassen und sich nicht zaghaft zu zeigen; vgl. V. 8 ff. Ueber die ἐπίθεσις χειρῶν vgl. zu 1 Tim. 4, 14; 5, 22. Was διά anlangt, ist Mack gegen Flatt allerdings im Rechte, so fern er den Begriff des Mittels geltend macht: per hominem dat Deus, Augustinus. Der Apostel weiß, daß in Folge seiner Handauflegung dem Timotheus die Gabe Gottes verliehen worden ist. Aber Mack ist offenbar im Irrthum, wenn er meint, daraus, daß der Apostel gewiß ist, dem Timotheus nicht umsonst die Hände aufgelegt zu haben, folge, daß die Mittheilung des Geistes an die ἐπίθεσις als solche in sakramentaler Weise geknüpft sei (i. e. ex vi ipsius actionis ... a Deo ad hoc institutae). Noch haltloser ist seine auf u. St. gegründete Argumentation von dem character indelebilis der Ordination; denn 1) ist von Ordination in späterem Sinne keine Rede, und 2) folgt daraus, daß der Apostel den Timotheus ermahnt, die Gluth des

*) Dr. Baur benutzt dann freilich dies Zugeständniß, das er so freigebig macht (timeo Danaos etc.), um eine complete Bischofsweihe nach den Bestimmungen des Conc. Carth. a. 253 und der Alexandrinischen Constitutionen herauszubringen. Allein von einer Bischofsweihe ist überhaupt keine Rede. Und die ἐπίθεσις χειρῶν dürfte ja doch wohl noch Analogien haben, wenn auch Apgsch. 19, 6 nicht zu brauchen wäre. Vgl. Matthies, S. 479.

Geistes wieder anzufachen, noch gar nicht, daß sie nicht auch ganz erlöschen könne.

Vers 7 begründet diese Aufforderung: denn nicht hat uns Gott den Geist der Zaghaftigkeit, sondern der Kraft und der Liebe und der Selbstbeherrschung gegeben. Mit πνεῦμα kann nicht dasselbe bezeichnet sein, was vorher χάρισμα genannt war. Vielmehr steht V. 7 als Begründung parallel dem δι' ἣν αἰτίαν V. 6; weil Timotheus solch ein πνεῦμα empfangen hat, kann er sein χάρισμα nicht ungenützt liegen lassen; es ist demnach der Geist gemeint, der ihm als Christen verliehen ist; die rechte Anwendung des χάρισμα wird, wie oben schon bemerkt, auf das persönliche Verhalten als Christ zurückgeführt. Die näheren Bezeichnungen des πνεῦμα als οὐ δειλίας (vgl. Röm. 8, 15 δουλείας — υἱοθεσίας) ἀλλὰ δυνάμεως κτλ. müssen in Beziehung auf den Mangel gewählt sein, den der Apostel an Timotheus erkennt. Δειλίας (vgl. Matth. 8, 26; Apok. 21, 8; Joh. 14, 27) Zaghaftigkeit: denn Timotheus muß (vgl. das Folgende) ermahnt werden, Leiden und Gefahren um des Evangeliums willen nicht zu scheuen. Dazu als Gegensatz: δυνάμεως = den Geist der Kraft, die stark macht zu dem ὑπερνικᾶν Röm. 8, 37, vgl. Eph. 6, 10; Phil. 4, 13. Ueber den einfachen Gegensatz hinausgehend, fügt der Apostel hinzu: καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ. Die Liebe meint er, die keine Gefahr und kein Opfer scheut (2, 3 ff.), um zu dienen, und welche der δύναμις in ihrer Anwendung den steten Impuls und die rechte Richtung giebt. Σωφρονισμός aber kann hier nach dem Zusammenhang nicht in transitivem Sinne (= Zurechtweisung; vgl. σωφρονίζω, Tit. 2, 4), sondern, wie auch die meisten Ausleger thun, nur in reflexivem Sinne als Selbstbeherrschung, „weise Haltung im Wandel" (Matthies) genommen werden; vgl. Theodoret: ἵνα σωφρονίσωμεν τῶν ἐν ἡμῖν κινουμένων παθημάτων τὴν ἀταξίαν; vgl. zu Tit. 1, 8. Es blickt aus den folgenden Ermahnungen eine gewisse Bequemlichkeit und Anhänglichkeit ans Irdische bei Timotheus durch. Ueber das Fehlen des Artikels vgl. Winer, §. 18, 1. 2.

Vers 8—12. Anwendung des allgemein Gesagten auf die Gegenwart. Timotheus soll sich demnach nicht abhalten lassen, die Schmach des Evangeliums und des gefangenen Apostels zu

theilen, sondern mitleiden für das Evangelium im Hinblick auf dessen unverdienten herrlichen Reichthum, wie er den Apostel thun sieht.

Vers 8. „Schäme dich also (weil uns nach V. 7 solch ein Geist gegeben ist) des Zeugnisses von unserem Herrn nicht, noch meiner, seines Gefangenen; sondern leide mit für das Evangelium gemäß der Kraft Gottes, welcher u. s. w.“ So läßt V. 8 ff. gleich erkennen, was der Apostel bei der allgemeineren vorangegangenen (V. 6 u. 7) Ermahnung im Sinne hatte. Er hat den Timotheus zu ermahnen, sich vor der Schmach und der Gefahr der Verkündigung des Evangeliums nicht zu scheuen; vgl. die Einleitung. Wohl zu beachten ist der zwiefache Inhalt der Ermahnung: τὸ μαρτύριον τοῦ κ. ἡ. μηδὲ ἐμὲ κτλ. Weder des Evangeliums, noch des Apostels, der um desselben willen leidet, soll er sich schämen. Es ist hier der zwiefache Inhalt des Briefes gleichsam als Thema an die Spitze gestellt: denn was dem Timotheus als Verkündiger des Evangeliums überhaupt obliegt, und welchen Dienst der Liebe er dem gefangenen Apostel insbesondere zu leisten habe, macht den Inhalt des Schreibens aus. Vgl. die Einleitung. Der positive Satz: ἀλλὰ συγκακοπάθησον lehrt uns, worin das ἐπαισχύνεσθαι des Timotheus seinen Grund hatte; nicht die göttliche Thorheit des Evangeliums, die der Welt ein Aergerniß ist, ist es bei ihm, sondern die Leiden, die seine Verkündigung in Aussicht stellt, scheut er als Schmach. Im Einzelnen vgl. zu ἐπαισχυνθῇς Röm. 1, 16. Τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν ist Zeugniß von dem Herrn, Gen. obj.; vgl. Winer, §. 30, 1. S. 212; 1 Cor. 1, 6; 2, 1 vgl. mit 15, 15; Joh. 15, 26; Apgsch. 4, 33; Hebr. 3, 5. Ueber τὸν δέσμιον αὐτοῦ = „den Christus (die Sache Christi) in die Gefangenschaft gebracht hat und festhält,“ Winer, §. 30, 2. b. S. 216, und ebenda über die anderen Auffassungen des Ausdrucks. Dieser Zusatz zu ἐμέ sagt beides, warum Timotheus sich schämen könnte, und warum er sich gleichwohl nicht schämen soll. In dem Adversativsatze ἀλλὰ κτλ. ist συγκακοπάθησον (nur hier; κακοπαθέω 2, 3. 9; 4, 5; Jac. 5, 13 vgl. mit V. 10; ähnlich κακουχέω Hebr. 11, 37; 13, 3) zu fassen: leide mit (sc. mir; vgl. die nächstvorhergehenden Worte und V. 12) für das Evangelium; wie die Analogie von Stellen wie Phil. 1, 27; 4, 3

συναθλέω Hebr. 11, 25; Röm. 8, 17 u. a. lehrt. Bei dieser Auffassung entspricht erst das ἀλλά dem Vorhergehenden, und schließt das Nachfolgende sich gehörig an: denn es faßt dann der Satz die beiden vorhergenannten Momente (τὸ μαρτύριον .. μηδὲ ἐμέ) zusammen, und es erklärt sich die Anreihung von V. 11 und 12 natürlicher (s. unten). So bereits Chrysostomus und Wahl, Mack, Matthies; de Wette ist unentschieden. Den Ausdruck κατὰ δύναμιν θεοῦ versteht man mit Rückbeziehung auf V. 7 von der dem Timotheus verliehenen Kraft Gottes („an Kraft fehlt es dir nicht," Mack, de Wette u. A.), mit Unrecht, wie mir scheint: denn wegen οὖν scheint dieser Zusatz überflüssig und ohne die Rückbeziehung im Ausdruck, die man in diesem Falle erwartet; namentlich aber will der Inhalt von V. 9 f. hierzu nicht stimmen, der uns auf die rettenden Thaten der göttlichen Erbarmung hinweist, und darin jene δύναμις anschauen lassen will; und dasselbe lehrt uns das ὅτι δυνατός V. 12, was gleichfalls nicht von einer dem Apostel inwohnenden, sondern Gott eigenen Kraft redet. Dieser Vers entspricht aber nach dem ganzen Gedankenverhältniß genau dem hier Gesagten (vgl. unten). Also: nach Maßgabe der Kraft Gottes, wie sie sich in unserer Errettung geoffenbaret hat, leide mit — ist der Sinn; d. h. die Uebernahme von Leiden soll bei dir an Bereitwilligkeit und Vertrauen entsprechen der Kraft Gottes, wie es bei dem Apostel der Fall ist (V. 12).

Vers 9 ist dann nicht „eine ganz allgemeine, mithin überflüssige Erinnerung an die christlichen Heilsthatsachen," nicht „ein Gemeinplatz, der nur dazu dient, die Erwähnung der apostolischen Berufung Pauli einzuleiten" (de Wette), sondern eine nothwendige Näherbestimmung von δύναμις θεοῦ, durch welche der Apostel diese δύναμις zur Anschauung bringt. „Der uns gerettet hat und berufen mit einem heiligen Rufe, nicht in Folge unserer Werke, sondern in Folge seines eigenen Vorsatzes und der Gnade, die uns geschenkt ist in Christo Jesu vor ewigen Zeiten, geoffenbart aber jetzt u. s. w." Der Sinn ist: wer die Kraft Gottes in seiner eigenen Rettung und Berufung bereits an sich inne geworden ist, darf im Hinblick auf diese Kraft auch vor Leiden nicht zurückweichen; in dem ihr entsprechenden Vertrauen (V. 12) muß er für das Evangelium zu leiden bereit sein. Mit σώσαντος

καὶ καλέσαντος nennt der Apostel nicht etwas ihm und dem Timotheus speciell zu Theil Gewordenes (vgl. V. 11), sondern was jeder Christ als solcher erfährt; aber er sagt es hier zunächst in Beziehung auf sich und Timotheus aus. Unter *σώσαντος* ist, wie auch das folgende epexegetische *καὶ καλέσαντος* lehrt, die rettende That am Einzelnen zu verstehen (vgl. zu Tit. 3, 5), die zu ihrer Voraussetzung und Grundlage die *χάρις* hat *φανερωθεῖσα διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος*, vgl. das Folgende. Ueber *θεός* als *σωτήρ* zu Tit. 1, 3. „Bei Paulus ist Gott nie der Rettende," bemerkt hier de Wette. Wer denn in Stellen wie Röm. 5, 9 *σωθησόμεθα δι᾽ αὐτοῦ (Χριστοῦ)*, 1 Cor. 1, 21 *εὐδόκησεν ὁ θεὸς ... σῶσαι*? Zu *καλέσαντος* weist de Wette übrigens selbst darauf hin, daß auch bei Paulus Gott es ist, der beruft, Gal. 1, 6; Röm. 8, 30. Zum Ausdruck *καλεῖν κλήσει* 1 Cor. 7, 20; Eph. 4, 1. Heilig nennt der Apostel diesen Ruf, der an sie ergangen ist, nicht blos als von Gott ausgehend — was müßte er da nicht alles eben so wohl als *ἅγιον* bezeichnen! — sondern seines Inhaltes wegen: es ist ein Ruf zur Aussonderung von der Welt und zum Eintritt in die Gemeinschaft seines Reiches; daher der Name *ἅγιοι*; hier, wo zum Leiden für das Evangelium aufgefordert wird, ist dieses Beiwort besonders passend. Die Kraft Gottes will der Apostel dem Timotheus in der That der selbsterfahrenen Rettung vor Augen halten; er zieht aber noch ein neues verpflichtendes Moment herein mit *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν* (vgl. Tit. 3, 5): diese Erfahrung der *δύναμις θεοῦ* ist eine völlig unverdiente, lediglich auf Gottes Gnade beruhende und fordert somit dankbar treue Gegenliebe. *Κατά* „vermöge," vgl. zu Tit. 3, 5. Den wahren Beweggrund *) nennt *κατ᾽ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν κτλ.* Die *ἰδία πρόθεσις*, in welcher er zu suchen ist, wird durch das folgende *χάρις*, welches zeigt, worin die *πρόθεσις* besteht (de Wette), näher bestimmt; vgl. auch Tit. 3, 5: ... *ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον*, als Gegensatz zu *οὐκ ἐξ ἔργων*. Demnach wird *πρόθεσις* nicht von einem Vorsatze in Beziehung auf Einzelne = *ἐκλογή*, *κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις* Röm. 9, 11; 8, 28 (Mack), sondern von dem Rathschlusse, dessen Erfüllung V. 10 lehrt, zu verstehen sein; vgl.

*) Eigentlich allerdings „das Maßgebende," wie Huther will.

Eph. 1, 9 εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο. Eph. 3, 11. Daß πρόθεσις nicht = Vorherbestimmung, sondern = Vorsatz, Rathschluß ist (προτίθεσθαι eigentlich: vor sich nehmen), ersieht man aus Stellen, wie Röm. 1, 13; 3, 25; Eph. 1, 11; vgl. Harleß zu Eph. 1, 9. Ἴδιος im Gegensatz zu einem von außen her kommenden Beweggrunde (οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν). Den Inhalt der von Gott ausgehenden in ihm beruhenden πρόθεσις bezeichnet also das folgende χάριν τὴν κτλ. Vermöge der uns vor ewigen Zeiten in Christo Jesu geschenkten Gnade hat er uns gerettet — sagt der Apostel. Jede Rettung des Einzelnen hat ihren Grund in dieser ewigen in Christo der Welt geschenkten Gnade. In Christo — denn von Ewigkeit her hat er die Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen, daß alle Liebe und Gnade Gottes nur in ihm der Welt zu Theil werden kann; vgl. Harleß zu Eph. 1, 4 S. 13; zu 1, 6 S. 28, und zu 1, 7 S. 29. Ἐν ist nicht = per, sondern = in (vgl. Winer, §. 52 a. S. 465**) = in seiner Person; nicht uns in der Gemeinschaft mit ihm, wie Mack will; vgl. dagegen Harleß a. a. O. S. 29; in diesem Falle müßte χάρις von einer Gnade gegen die Einzelnen verstanden werden, wogegen außer dem oben über πρόθεσις Bemerkten auch V. 10 spricht, und wobei der unpassende Gedanke zum Vorschein käme, daß Gott den bereits in der Gemeinschaft mit Christo Stehenden die V. 10 genannte χάρις geschenkt habe. Πρὸ χρόνων αἰωνίων = πρὸ τῶν αἰώνων 1 Cor. 2, 7, oder = πρὸ καταβολῆς κόσμου Eph. 1, 4 vgl. mit 3, 11. Vgl. hierüber zu Tit. 1, 2. Δοθεῖσαν nennt der Apostel diese Gnade; also nicht blos „bestimmt," wie Heydenreich will, sondern wirklich gegeben, so daß sie als eine solche in der Zeit nur kund zu werden braucht durch die Erscheinung dessen, in dem sie uns geschenkt ist. Es ist diese Erscheinung in allen ihren Momenten nur der zeitliche Vollzug jener ewigen in ihm thatsächlich kundwerdenden Liebesthat.

Daher **Vers 10** φανερωθεῖσαν δὲ νῦν κτλ. Der Ausdruck φαν. stellt jenes δοθ. als das bis dahin der Welt Verborgene dar, als das μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων Col. 1, 26, χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον Röm. 16, 25, das trotz der voraufgehenden Weissagung des A. T. jetzt erst offenbar geworden ist (vgl. den Gegensatz von ἐπηγγείλατο und ἐφανέρωσε

Tit. 1, 2. 3); denn die Weissagung, obwohl Offenbarung für die Gegenwart, Röm. 16, 26, hat die Offenbarung des künftigen Heils zu ihrem wesentlichen Inhalte. Mit *νῦν* fixirt er den gegenwärtigen Punkt in dem Lauf der *αἰῶνες* Eph. 1, 10; Gal. 4, 4. Geoffenbart aber ist die Gnade durch die Erscheinung unsers Heilandes Jesu Christi, der dem Tode die Macht genommen, dagegen Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht hat u. s. w. *Ἐπιφάνεια* ist nicht blos von dem **adventus Jesu in his terris** (Wahl), sondern, wie Tit. 2, 11; 3, 4 *ἐπεφάνη*, von der ganzen irdischen Erscheinung desselben von Anfang bis zu Ende zu verstehen, wie die beiden im folgenden hervorgehobenen Momente seiner *ἐπιφάνεια* zeigen. Vgl. die a. St. im Titusbriefe, woselbst auch über den Ausdruck, in dem man eine gnostische Vorstellung (Baur S. 29) hat finden wollen. *Καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν* sind die beiden Momente der Epiphanie unsers Heilandes Jesu Christi, die hier namentlich hervorgehoben werden. Das Wort *καταργέω* gehört zu den specifisch paulinischen, dergleichen wir mehrere bereits in den Pastoralbriefen gefunden haben. Es kommt in der Bedeutung, die es hier hat, abgesehen von Hebr. 2, 14, nur bei Paulus, und zwar 21 Mal vor; Luc. 13, 7, die einzige Stelle, wo es sich außerdem noch im N. T. findet, gehört nicht hierher. **In graecis scriptoribus hoc sensu legere non memini** — Winer zu Gal. 3, 17. Die Bedeutung ist (vgl. ebenda): **vi sua privo, tollo.** Speciell mit u. St. wäre nach dem Gesammtausdruck 1 Cor. 15, 26 zu vgl.: *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος;* doch ist diese Stelle dem Sinne nach von der unsrigen in so fern verschieden, als sie von einem erst künftigen *καταργεῖν* des Todes redet, das dann eintritt, wenn Alle in Christo wieder lebendig gemacht und dadurch allen Folgen der Sünde enthoben sind, vgl. 15, 54 ff.; dem Sinne nach entspricht vollkommen und erläutert unsere Stelle Hebr. 2, 14: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ᾽ ἔστι τὸν διάβολον.* In unserer Stelle ist der *θάνατος* für sich als die Macht hingestellt, die Christus zu nichte gemacht hat, und zwar, wie das positive *φωτίσαντος* lehrt, in der Weise, daß sie aufgehört hat, die Verneinung der *ζωή* und *ἀφθαρσία* zu sein. Durch diesen Gegensatz der *ζωὴ καὶ ἀφθαρσία* wird der Begriff

des θάνατος hier, wie auch anderwärts, vgl. z. B. Röm. 5, 23, dahin bestimmt, daß nicht der leibliche Tod für sich oder der geistliche Tod (= νεκροὶ ἐν τοῖς παραπτώμασι Col. 2, 13), sondern nur der Tod als die Macht verstanden werden kann, welcher der ganze Mensch nach Leib und Seele in Folge der Sünde anheimgefallen ist, und die den leiblichen Tod zum Vorläufer des ewigen Todes macht. Ihr κέντρον ist die ἁμαρτία (1 Cor. 15, 56); sie ist nichts geworden, wenn ihr dies κέντρον genommen ist; da ist sie dann nicht mehr Negation der ζωή und ἀφθαρσία; es bleibt nichts denn Todesgestalt, bis auch diese zu nichte gemacht wird (1 Cor. 15, 26), und der Tod nicht blos nichts mehr, sondern nicht mehr sein wird (ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι Apok. 21, 4). Das καταργήσαντος τὸν θάνατον hat man, indem man διὰ τοῦ εὐαγγ. im Folgenden damit verband, subjektiv von Vernichtung der Todesfurcht fassen wollen, wogegen offenbar der Zusammenhang, der die objektiv uns durch die Erscheinung Christi gewordene Gnade als Grund aller Rettung der Einzelnen beschreibt, wie der Ausdruck selbst streitet; vgl. die a. St. 1 Cor. 15, 26; Hebr. 2, 14. Ist aber καταργ. von der durch den Tod Christi geschehenen Erlösung vom Tode zu verstehen, so wird sich auch das folgende φωτίσαντος, das dem καταργ. μέν durch sein δέ stricte entgegengesetzt wird, nicht blos von einer der Menschheit durch ihn gewordenen neuen Erkenntniß, sondern nur von dem durch seine Auferstehung thatsächlich kundgewordenen Sieg seines Lebens über den Tod verstehen lassen. Φωτίζειν = ans Licht bringen (vgl. 1 Cor. 4, 5), heißt es dann, so fern der θάνατος eine Macht der Finsterniß ist (vgl. Matth. 4, 16; Luc. 1, 79). Ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν — letzteres als Exegese von ζωή, um diese als eine ewige, unvergängliche im Gegensatze zu θάνατος zu markiren — so Röm. 6, 23 ζωὴ αἰώνιος als Gegensatz des θάνατος — nicht speciell von der Unsterblichkeit des Leibes, wie Heydenreich will; vgl. Röm. 2, 7. Das Wort kommt gleichfalls nur bei Paulus, und zwar öfter vor. Gegen die gegebene Auffassung von φωτίσαντος scheint der Zusatz διὰ τοῦ εὐαγγελίου zu streiten; denn wenn man diesen mit φωτίσαντος als stricte Bezeichnung des Mittels verbindet, so kann φωτ. nur von der durch das Evangelium gewirkten Erleuchtung verstanden werden. Da entsteht denn dann jenes oben gerügte Mißverhältniß

von καταργ. und φωτίσαντος, und man würde dann διὰ τοῦ εὐαγγ. besser auch auf καταργ. beziehen, wie auch Huther will, um ein concinnes Sinnverhältniß zu gewinnen; allein dagegen sträubt sich (vgl. oben) Ausdruck und Context, wie auch de Wette anerkennt: „Der Ausdruck und Begriff der Todesvernichtung scheint doch kaum von der Beziehung auf den Tod Jesu abgetrennt werden zu können." Daher scheint mir besser, διὰ τοῦ εὐαγγ. als einen loseren, das διὰ τῆς ἐπιφανείας κτλ. zusammenfassenden und so das φανερωθεῖσαν noch weiter bestimmenden Zusatz zu fassen. Der Apostel nehmlich, der V. 11 im Sinne hat, faßt mit δι' εὐαγγ. den Inhalt des Vorhergenannten zusammen, um dann sein εἰς ὅ anreihen zu können. Δι' εὐαγγ. würde dann im Verhältniß zu διὰ τῆς ἐπιφ. das entferntere Mittel der Offenbarung bezeichnen. Man vgl. zu Gunsten dieser Auffassung Tit. 1, 3, namentlich aber 1 Tim. 2, 6, wo τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις ganz ähnlich als Apposition das Vorhergehende zusammenfaßt, und dann ebenso εἰς ὅ ἐτέθην folgt. Die beiden Momente, Tod und Leben, hebt hier der Apostel nicht bloß darum hervor, weil er in dem einen die concentrirte Wirkung der Sünde, im anderen die der Gnade sieht, sondern hier speciell im Zusammenhange mit der Aufforderung κακοπάθησον: denn was ist für den zu fürchten, für den der Tod zu nichts geworden und Leben und Unsterblichkeit factisch ans Licht gebracht ist? Ueber den Artikel vor δοθεῖσαν vgl. zu τῆς ἐν Χριστῷ 1, 1. Die Auslassung desselben vor καταργήσαντος wird ihren Grund darin haben, daß dieß Participium wie das folgende den Grund für φανερωθεῖσαν angeben soll = indem er u. s. w. Winer, §. 19, 1. c. S. 153. Der Artikel vor θάνατον bezeichnet diesen als die bekannte bis dahin herrschende Macht, während er vor ζωήν und ἀφθ. fehlt, weil der Verfasser nur einfach nennen will, was an die Stelle des Todes getreten sei.

Zu Vers 11 vgl. die Parallelstelle 1 Tim. 2, 7. Die Absicht des Satzes ist aber beide Male verschieden; dort will der Apostel an seinem Berufe die Universalität der göttlichen Gnade erkennen lassen; hier dagegen steht diese Aeußerung in innigem Connex mit der Aufforderung an Timotheus, mit dem Apostel für das Evangelium zu leiden: für dieß Evangelium (εἰς ὅ sc. εὐαγγ.) sei er verordnet zum Herold u. s. w., und eben darum

leide er V. 12, und zwar ohne sich zu schämen; also für das Evangelium, und ohne sich zu schämen, leide er; und so solle Timotheus auch thun und mit ihm leiden. Es ist also nicht bloß die frohe Selbstgewißheit von der Gnadenfülle V. 10, die den Apostel auf seinen Beruf bringt, sondern die Aufforderung des συγκακοπαθεῖν τῷ εὐαγγ. V. 8. Die Lesart ἐθνῶν, die nur A. 17 gegen sich hat, wird von de Wette (vgl.) gewiß mit Recht festgehalten.

Vers 12. „Um welcher Ursache willen ich eben dieses leide; aber ich schäme mich dessen nicht; denn" u. s. w. Sein apostolischer Beruf also ist die Ursache seines Leidens, auch des gegenwärtigen. Καὶ ταῦτα = eben dieses (Winer, S. 516) bezieht sich auf die Andeutung davon V. 8. Ebenso enthält das οὐκ ἐπαισχύνομαι eine deutliche Rückweisung auf V. 8, die Ermahnung des Timotheus, sich nicht zu schämen der Schmach, welche das Evangelium bringt, und setzt so die Absicht dieser Selbsterwähnung außer Zweifel. Und ebenso entspricht auch die Angabe des Grundes, warum der Apostel sich nicht schämt, genau der obigen (V. 8) Hinweisung des Timotheus auf die Kraft Gottes, wie wir diesen Ausdruck gefaßt haben. Er wisse, sagt der Apostel, wem er Glauben geschenkt habe, und sei überzeugt, daß er mächtig ist, ihm seine Beilage zu bewahren auf jenen Tag. Οἶδα ᾧ πεπίστευκα — Sinn: er habe bereits den unzweideutigsten Beweis der Macht dieses Gottes; der Beweis ist der V. 9 ff. genannte; vgl. auch 1 Tim. 1, 12 ff. Ὧι πεπίστευκα ist natürlich nicht = εἰς ὅν, sondern = wem ich Glauben geschenkt habe, vgl. zu Tit. 3, 8; Apgsch. 27, 25. Darunter ist nicht Christus, sondern, wie der Zusammenhang lehrt, der von der Macht Gottes redet, Gott zu verstehen. Καὶ πέπεισμαι, nehmlich in Folge dessen. Zu δυνατός bemerkt de Wette richtig: das ist jene δύναμις V. 8, und für δυνατός, von Gott gebraucht, verweist er auf Röm. 11, 23; 14, 4; 2 Cor. 9, 8. Schwierig ist die Sinnbestimmung der folgenden Worte τὴν παραθήκην μου φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν, so einfach und verständlich die Bedeutung jedes einzelnen Ausdrucks ist. Ueber παραθήκη = depositum s. zu 1 Tim. 6, 20. Zu ἐκείνη ἡ ἡμέρα (= ἡμέρα κυρίου) vgl. 2 Theß. 1, 10; Matth. 7, 22 u. A. Zu εἰς = bis auf, Phil. 1, 10. Winer, §. 53. a. S. 472. Beachten

wir vor Allem den Zusammenhang, so muß der Satz die Ueberzeugung enthalten, welche dem Apostel den Muth giebt, alle Schmach seines Berufes bereitwillig zu tragen. Wie wenig paßt hierzu, mit de Wette unter der παραθήκη das Apostelamt zu verstehen und den Gedanken zu finden: Gott werde ihm sein Amt bis auf jenen Tag bewahren! Der Apostel will ja eben angeben, was ihm bei der Führung seines Amtes (dieses vorausgesetzt) Muth gebe; da kann er doch nicht sagen: daß Gott ihm das Amt bewahre. Wenn de Wette den Gedanken dann dahin wendet, daß Gott ihm die Kraft zu seinem Amte in Verfolgung und Tod verleihen werde, so macht er selbst etwas Anderes daraus. Noch weniger geht es natürlich an, unter der παραθήκη des Apostels, die ihm bis auf jenen Tag bewahrt bleiben wird, mit Flatt u. A. das Evangelium zu verstehen. Ziehen wir die anderweitigen Stellen u. Br. in Betracht, in denen der Apostel ausspricht, was über die Noth und Schmach der Gegenwart den Streiter Christi tröstet (2, 5. 11 ff.; 4, 7. 8), so finden wir überall die Hinweisung auf den στέφανος, auf die ζωή, auf die Theilnahme an der βασιλεία. Wenn er 4, 8 selbst sagt, daß der στέφανος τῆς δικαιοσύνης für ihn bereit liege, den ihm Gott an jenem Tage geben werde, so scheint er ja selbst deutlich auszusprechen, was er an unserer Stelle nur andeutet. Nicht daß er gerade den Ausdruck στέφανος im Sinne hat; vielmehr wird er nach dem Zusammenhang mit V. 10 die ζωή im Auge haben; und eben darum, weil diese ζωή nicht ein schlechthin Zukünftiges, sondern bereits auch ein Gegenwärtiges und als solches der Bewahrung des Einzelnen Anvertrautes ist, kann sie als eine παραθήκη bezeichnet werden. Warum hier der Apostel die Bewahrung dieser παραθήκη nicht von sich (vgl. dagegen 1 Tim. 6, 12) abhängig macht, sondern von Gott, erklärt, meine ich, der Zusammenhang; er will ja sagen, welche trostvolle Gewißheit er bei seinem Verhalten als ein um des Evangeliums willen Leidender habe; als solcher hat er aber die hier ausgesprochene Gewißheit, daß Gott ihm trotz aller Schmach seine παραθήκη bewahre. De Wette hat sich von dieser nahe liegenden Auffassung durch die unbegründete Voraussetzung abhalten lassen, daß παραθήκη hier nichts Anderes als nachher V. 14 und 1 Tim. 6, 20 bedeuten könne, und um diese Stellen alle unter Eine Bedeutung

zu fassen, hat er παραθήκη von dem Berufe des Apostels und des Timotheus verstanden, eine Bedeutung, die dann weder an jenen Stellen (vgl.) noch an dieser hier recht paßt. Wie verschieden ist doch der Zusammenhang, in dem hier und an jenen Stellen von einer παραθήκη die Rede ist. Dort ist das φυλάσσειν als Sache des Timotheus hingestellt, hier als Sache Gottes; dort ist durch den Zusammenhang die Beziehung der παραθήκη auf die Lehre gegeben, hier dieselbe als ein persönliches Gut dargestellt, auf dessen Bewahrung es an jenem Tage des Gerichts ankommen wird; dort handelt es sich um das rechte Verhalten des Timotheus, hier um den Trost des rechten Verhaltens. So wird man also nicht mit de Wette sagen können: wie hätte ein Schriftsteller dasselbe Wort kurz darauf in einem anderen Sinne brauchen können, ohne die Verschiedenheit anzudeuten; denn diese ist durch den Zusammenhang angedeutet. Im Gegentheil: wie hätte der Apostel, wenn er so eben das φυλάξαι τὴν παραθήκην in Beziehung auf seine Person Gott überlassen hat, gleich darauf V. 14 den Timotheus ermahnen können: τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον, wenn er ein und dasselbe, nehmlich den Beruf, darunter verstand? Und de Wette selbst findet ja V. 13 f. die Ermahnung zur treuen Führung des Lehramts unverbunden mit dem Vorhergehenden, also doch offenbar Andeutungen, daß es sich um etwas Anderes handle. Huther wie de Wette. Daß μου nicht Genitiv des Subjekts ist, ergiebt der Vergleich jener beiden anderen Stellen, wo παραθ. nur etwas dem Timotheus Anvertrautes bedeuten kann, wie der Ausdruck παραθήκη selbst, dessen παρα doch zunächst den folgenden Genitiv als Genitiv des Objekts fassen lehrt; und endlich die Unhaltbarkeit aller der Ansichten, die auf dieser Auffassung beruhen; denn weder seinen Lohn, noch seine Seele, noch das Heil seiner Seele wird man unter παραθ. μου verstehen können; das erste und letzte nicht, weil, wie de Wette schon bemerkt, dabei vorausgesetzt wäre, daß dieß sein Eigenthum, ein Selbsterrungenes, nicht ein Gnadengeschenk wäre; bei dem zweiten aber erhalte man, bemerkt de Wette, wenn man es im Sinne von Leben nehme, einen zu εἰς ἐκ. τὴν ἡμ. ganz unpassenden Gedanken; und außerdem falle diese Ansicht mit der vorhin genannten dritten zusammen. Die Auffassungen, welche unter der παραθ. den heiligen

Geist oder die Schüler des Apostels verstehen, bedürfen wohl keiner Widerlegung.

Vers 13—18. Auf sein, des Apostels, Vorbild, der um des Evangeliums willen leidet, hat der Verfasser den Timotheus so eben hingewiesen; in diesem Selbstbewußtseyn seines Berufs und seiner Berufserfüllung fordert er nun weiter denselben auf, nicht mehr bloß überhaupt sich zu ermannen, sondern speciell festzuhalten an der Lehre, die er von ihm, dem Apostel, überkommen hat, und ihm persönlich treu zu bleiben, indem er dem Timotheus zur Warnung Beispiele der Untreue und zur Ermunterung ein Beispiel treuer Liebe vorhält. Dieß die Grundgedanken des Briefes, in welchen der ganze weitere Inhalt desselben befaßt ist.

Vers 13. „Halte fest das Vorbild der gesunden Lehren, welche du von mir gehört hast, in dem Glauben und in der Liebe, welche in Christo Jesu ist." Ὑποτύπωσις, wie 1 Tim. 1, 16, auch hier Vorbild, Norm, nicht Abriß oder gar schriftlicher Abriß (Herder, Schrader), wozu schon ἤκουσας nicht paßt. Gut Chrysostomus: *καθάπερ ἐπὶ τῶν ζωγράφων ἐνετυπωσάμην, φησὶν, εἰκόνα σοι τῆς ἀρετῆς . . ὥςπερ τινὰ κανόνα καὶ ἀρχέτυπον καὶ ὅρους καταβαλὼν ἐπὶ τὴν σὴν ψυχήν. Ταῦτα νῦν ἔχε κτλ.* Aehnlich Theodoret. Ἔχε im Sinne von *κατέχειν*, wie 1 Tim. 3, 9, vgl. Passow u. d. W. 2, b. Die ὑγιαίνοντες λόγοι dasselbe wie Tit. 1, 9 ἡ διδ. ἡ ὑγιαίνουσα; 2, 1; 1 Tim. 1, 10 u. a. Wir sehen, die Gefahr der Verirrung, von der der erste Brief redet, war noch nicht vorüber. Im Uebrigen vgl. die Einleitung. Ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ (versteht sich, mit ἔχε zu verbinden) bezeichnet die Gesinnung, in der allein die rechte Lehre bewahrt werden kann; vgl. 1 Tim. 1, 6. 19 u. a. Τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (vgl. Winer §. 19, 4. S. 159) = nehmlich in dem Glauben und der Liebe, die in Christo Jesu ist, d. h. die in ihm begründet ist und demnach aus der Gemeinschaft mit ihm resultirt. Ueber das Fehlen des Artikels vor ὑποτύπωσιν und vor ὑγ. λόγ. hat de Wette das Richtige bemerkt; nehmlich vor ὑποτύπωσιν fehlt er, weil es durch den folgenden Genitiv bestimmt ist; vor ὑγ. λόγοι aber, weil der Ausdruck dem Verfasser ein ganz geläufiger geworden ist, wie νόμος. Ueber die Auslassung vor πίστις und ἀγάπη Winer §. 18, 1. S. 137.

Vers 14 reiht sich ἀσυνδέτως mit rhetorischem Nachdruck die parallele Ermahnung an: die schöne Beilage bewahre durch den heiligen Geist, der in uns wohnt. Denn καλὴ παραθήκη ist wie 1 Tim. 6, 20 von dem ihm anvertrauten Besitz der rechten Lehre zu fassen; vgl. nachher 2, 2 ἃ ἤκουσας ... ταῦτα παράθου und zu 1 Tim. 6, 20. Als das Mittel der Bewahrung ist der heilige Geist genannt, der in ihm wie in dem Apostel wohnt (vgl. V. 7; Röm. 8, 11) und ihm so jederzeit bereit ist. Τοῦτο τεῖχος ἡμῖν, τοῦτο φρούριον, τοῦτο καταφυγή, Chrysostomus. Ueber den Artikel τοῦ Winer a. a. O. S. 160.

Vers 15 ff. bezieht sich, wie schon Heydenreich u. A. erkannt haben, zurück auf die andere Seite der V. 8 summarisch gegebenen Ermahnung, nehmlich das μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον. Statt direkt den Timotheus zur Erfüllung seiner Liebespflicht zu ermahnen, hält ihm der Apostel in zarter Weise Beispiele vor, an denen Timotheus lernen kann, was er zu thun habe. „Das ist wahrlich sehr natürlich, daß, indem er den Einen zum Muth ermahnt, er ihm Beispiele von Furchtsamkeit und Wankelmuth aufstellt," Schleiermacher S. 149. Was V. 15 enthält, führt der Apostel als etwas dem Timotheus (vielleicht durch Onesiphorus) bereits Bekanntes an. Der Zweck ist also nicht Mittheilung von Nachrichten, sondern ein Wink für Timotheus hinsichtlich seines Verhaltens. Auch zeigt die für uns dunkel gehaltene Erwähnung des Faktums, daß der Apostel die Bekanntschaft des Timotheus voraussetzt. Die gewöhnliche Ansicht ist, daß Kleinasiaten, die aus irgend einem Anlaß zur Zeit dieser Gefangenschaft des Apostels nach Rom gekommen waren, sich des gefangenen Apostels geschämt und seiner nicht angenommen haben. So schon Chrysostomus, Theodoret. Der Sinn des ἀπεστράφησάν με kann, wie der Gegensatz V. 16 und der ganze Zusammenhang lehrt, kein anderer seyn; also nicht = sie sind vom Glauben abgefallen; sondern dasselbe etwa wie das ἐγκατέλιπόν με 4, 16 (vgl. Tit. 1, 14 über den Ausdruck). Schwierig ist bei dieser Auffassung (vgl. Mack) das οἱ ἐν τῇ Ἀ., da man eher οἱ ἐκ τῆς Ἀ. erwartet. Es läßt sich dieser Umstand wohl nicht anders erklären, als de Wette u. A. gethan haben, nehmlich durch die Annahme, die Gemeinten seyen bereits wieder heimgekehrt, und darum οἱ ἐν τῇ Ἀ. bezeichnet. Bei

dem Ausdrucke πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀ. ist dann eben die Bekanntschaft des Timotheus mit der Sache vorausgesetzt. Anders Mack, welcher meint, der Apostel rede von förmlichem Abfall, zu dem die zweite Gefangenschaft des Apostels diese Gemeinten veranlaßt habe. Allein ein solches ἀποστρέφεσθαι paßt nicht in den Zusammenhang, und bei πάντες läge dann die doch jedenfalls nöthige Restriktion ganz außerhalb des hier Gesagten. Die namentlich, vielleicht als die Bekannteren, Angeführten sind uns unbekannt. Ueber Asien vgl. Winer RWB., Wieseler a. a. O. S. 31 ff. Richtig de Wette: „diese Voraussetzung der Bekanntschaft mit dem Benehmen kleinasiatischer Christen läßt schließen, daß Timotheus in Kleinasien sich aufhielt; V. 18 weist sogar nach Ephesus hin;“ vgl. die Einleitung.

Vers 16—18. Dem Beispiele der Wankelmüthigen stellt nun der Apostel das Beispiel des Onesiphorus gegenüber. Dieser hier und 4, 19 erwähnte ist uns gleichfalls sonst unbekannt. Aus der Art seiner Erwähnung hier, wo seinem Hause und dann erst ihm für den Tag des Gerichts Barmherzigkeit gewünscht wird, und dem Umstande, daß 4, 19 nur sein Haus gegrüßt wird, schließt man wohl mit Recht, daß er bereits gestorben war. Von ihm ist aus unserer Stelle, vgl. mit 4, 19, so viel klar, daß er aus Ephesus nach Rom gekommen ist und dort des gefangenen Apostels sich liebevoll angenommen hat. Seine Erwähnung wird mit einem Segenswunsche eingeleitet: der Herr schenke Barmherzigkeit dem Hause des Onesiphorus. Ἔλεος entsprechend seinem Verhalten gegen den gefangenen Apostel: ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξε κτλ. Das Wort ἀναψ. (eigentlich durch kühlen Lufthauch erquicken, dann überhaupt erquicken; καθάπερ ἀθλητήν τινα ὑπὸ αὐχμοῦ συνεχόμενον τῶν θλίψεων τῆς ἀναψύξεως ἠξίωσεν, Theophylakt) nur hier; vgl. jedoch ἀνάψυξις Apgsch. 3, 19; sonst ein bei den LXX wie in der Profanliteratur gebräuchliches Wort; vgl. Wahl, Passow; ähnlich ἀναπαύειν Philem. 7. Die Erquickung ausschließlich als leibliche zu fassen, sehe ich keinen Grund. Der Apostel macht noch einen exegetischen Zusatz, der uns deutlich die Rückbeziehung des hier Gesagten auf V. 8 μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς .... μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον und so die Absicht dieser Erwähnung des Onesiphorus erkennen läßt, indem er namentlich von ihm noch

rühmt, daß er sich der Bande des Apostels nicht geschämt habe. Ἅλυσις wie Eph. 6, 20 u. a. Ueber δῴη für δοίη Winer §. 14, 1. Ueber die Lesart ἐπαισχύνθη für ἐπῃσχύνθη ebenda §. 12. Anm. S. 83. Während der Apostel V. 15 das wankelmüthige Benehmen der dort Genannten nur kurz berührt, verweilt er mit dankbarer Liebe bei der Erinnerung an den Onesiphorus: ἀλλὰ γενόμενος ἐν Ῥώμῃ κτλ. Sobald dieser nach Rom gekommen sey, habe er ihn gesucht σπουδαιότερον (was nicht im Gegensatz zu denen steht, die sich von ihm abgewandt, sondern zu dem τὴν ἅλ. οὐκ ἐπῃσχύνθη = statt sich durch diesen Umstand abhalten zu lassen, habe er ihn gerade deßhalb nach Art der rechten Liebe um so eifriger gesucht), und zwar so, daß er ihn auch gefunden. Möge der Herr, fährt er fort, ihn auch Erbarmen finden lassen vom Herrn an jenem Tage. Die Rückbeziehung von dem εὑρεῖν auf εὗρε scheint mir ganz offenbar und ganz in der Art des Apostels. Anders de Wette gegen Matthies. Auffallend ist das doppelte κύριος, vgl. 1 Mos. 19, 24. So wenig wie dort wird hier παρὰ κυρίου = παρ' ἑαυτοῦ seyn (de Wette gegen Chrysostomus, Mack u. A.); denn die Fälle, auf die man sich für diese Auffassung beruft, sind ganz anderer Art (Winer §. 22, 2. S. 168), und welch eine seltsame Art des Ausdrucks wäre das, wenn Ein Subjekt zu verstehen wäre, da eine verschiedene Stellung des Einen Subjekts nicht im Ausdruck angedeutet ist. Sind aber zwei Subjekte benannt, so wird nicht, wie de Wette u. A. behaupten, das erste ὁ κύριος Gott, das andere Christum bedeuten, weil dieser der Richter sey (1 Tim. 6, 14; 1 Cor. 1, 8 u. a.), sondern umgekehrt das erste = Christus, das zweite = θεός seyn; denn das erste ὁ κύριος wird sich nicht anders fassen lassen, als unmittelbar vorher V. 16; dort aber ist es nach dem sonstigen Gebrauche dieser Briefe, die auch darin sich als paulinisch ausweisen (vgl. Winer §. 18, 1. S. 141), sicherlich = Christus; vgl. 1, 2; 4, 8 und so auch 2, 7. 14. 22. 24; 3, 11; 4, 17 f.; 1 Tim. 1, 2. 12; 6, 3. 14. Daß Christus als Richter bezeichnet wird, entscheidet nicht dagegen; denn wenn auch der Vater Niemand richtet, sondern alles Gericht dem Sohne übergeben hat (Joh. 5, 22. 27), so ist und bleibt es darum doch Gericht Gottes (Röm. 2, 5 f. δικαιοκρισία τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κτλ.) und die er-

langte Erbarmung ist in letzter Instanz ἔλεος θεοῦ (vgl. Matth. 25, 34: δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου κτλ.). Wie ganz unpaulinisch und unbiblisch wäre auch die Vorstellung, daß Gott sich als Mittler zwischen den zu Richtenden und Christum als Richter stellt! Olshausen theilt die hier gegebene Auffassung. Καὶ ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησε βέλτιον σὺ γινώσκεις — wie drückt sich die dankbar liebevolle Erinnerung des Apostels aus, indem er nach dem Segenswunsche noch diesen Zug nachträgt! So schreibt kein Falsarius. Βέλτιον: besser als ich. Διακονεῖν wird dann nicht von Dienstleistungen speciell gegen den Apostel, sondern allgemein zu fassen seyn; und das βέλτιον bezieht sich dann darauf, daß Timotheus das aus eigener Anschauung weiß. Der Ausdruck διακονεῖν in seiner Allgemeinheit und seiner Verbindung mit ὅσα berechtigt übrigens nicht, sich den Onesiphorus als Diakonos vorzustellen, wie Wieseler behauptet.

§. 2. Aufforderung an Timotheus, die Mühen und Leiden seines Berufes nicht zu scheuen.

(Kap. 2, 1—13.)

Eine doppelte Aufforderung hat der Apostel Kap. 1 an den Timotheus gerichtet: 1) sich des Evangeliums nicht zu schämen und 2) nicht seiner, des um des Evangeliums willen gefangenen Apostels. Er geht sofort Kap. 2 auf den ersten Punkt, die Pflicht des Timotheus als Verkündigers des Evangeliums, näher ein und ermahnt ihn V. 1 zu eigener Erstarkung in der Gnade, die allein zum Dienst des Evangeliums tüchtig macht, wobei er V. 2 eine Aufforderung an ihn, zugleich für die Bewahrung und Fortpflanzung desselben durch tüchtige Lehrer zu sorgen, einschaltet. Er nennt dann V. 3 den Punkt, in dem Timotheus zunächst der Erinnerung zu erstarken bedarf, nehmlich zu leiden als ein Streiter Christi. Diese Ermahnung erläutert er sofort durch Hinweisung auf die Beispiele des gewöhnlichen Streiters V. 4, des Wettkämpfers V. 5, des Landmanns V. 6. An ihnen könne er lernen, wie die Erreichung des Zwecks an die Bedingungen der Entsagung, der Hingebung, der mühevollen Arbeit geknüpft sey. Timotheus solle das wohl verstehen V. 7.

Als Streiter Jesu Christi soll er seinen Herrn in seiner Herrlichkeit vor Augen haben. Von Ihm komme die Kraft zu leiden, und in Ihm stelle sich das hohe Ziel dar, dessen Erreichung es bei seinem Berufe gelte, wie er an dem Beispiele des Apostels sehe V. 8—10. Es sei ein gewisses Wort, daß in Ihm das Heil sammt der ewigen Herrlichkeit zu erlangen sey, nehmlich unter der Bedingung der Treue gegen Ihn V. 11—13.

Vers 1. Eingehend auf die erste und wichtigste Pflicht des Timotheus, die er als Verkündiger des Evangeliums hat, fordert ihn der Apostel auf, zu trachten, daß er erstarke in der Gnade, die in Christo Jesu ist; denn wie wir bereits wiederholt bemerkt haben: der eigene Heilsstand des Lehrenden ist dem Verfasser die conditio sine qua non für dessen Thätigkeit. Wir haben darum keinen Anlaß, χάρις hier anders als sonst, nehmlich speciell vom Lehrberuf oder der Lehrgabe (dem χάρισμα 1, 6) zu verstehen, wogegen schon die Allgemeinheit des Ausdrucks ἡ χάρις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ streitet; sondern die χάρις ist auch hier, wie oben 1, 9. 10, das allgemeine Lebenselement des Christen, das in Christo Jesu begründet ist und Glaube und Liebe zu seiner untrennbaren Begleitung hat (V. 13 und 1 Tim. 1, 14). Nur wer in diesem Elemente erstarkt, ist tüchtig, den Anforderungen zu genügen, welche die Verkündigung des Evangeliums an ihn stellt V. 3 ff. Da ist dann die Kraft Christi in ihm mächtig (1 Tim. 1, 12 ff.). Daher denn auch ἐνδυναμοῦ nicht medial zu fassen ist, sondern passiv, wie Röm. 4, 20; Eph. 6, 10; Col. 1, 11, vgl. Winer zu der ersten Stelle §. 40, 2. S. 303. Wie man zu solcher Erstarkung gelange, lehrt Eph. 6, 11 ff. Ueber den Ausdruck ἐνδ. zu Phil. 4, 13; 1 Tim. 1, 12. Daß das folgende ἐν nicht „durch" (so Chrysostomus u. A.), sondern „in" bedeute, ergiebt sich sowohl aus der Natur des zusammengesetzten Verbums als aus der Vergleichung von Eph. 6, 10; Röm. 4, 20. Was endlich οὖν anlangt, so knüpft es nach der Ansicht der Einen unmittelbar an das Nächstvorhergehende als ein aus jenen Erfahrungen genommener Beweggrund, oder nach der Meinung Anderer an 1, 13 an; und de Wette urtheilt: jenes sey der Stellung und dem σύ, welches den Timotheus theils den Treulosen entgegen-, theils dem treuen Onesiphorus gleichstellt, angemessener, während der Sache nach sich die Ermahnung an

1, 13 f. wirklich anschließe. Die Auffassung des οὖν ist jedenfalls bedingt durch die Auffassung des Gedankenfortschritts im Folgenden. Da folgt nun zunächst V. 2 eine Ermahnung, die in keinem innigen Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen steht; es ist das nach meiner Ueberzeugung eine Ermahnung, die dem Apostel beim Schreiben in den Sinn gekommen, und die er ἐν παρόδῳ einschaltet; V. 3 nimmt er dann den Gedanken von V. 1 wieder auf und hier erfahren wir erst, was er bei dem ἐνδυναμοῦ im Sinne hatte, nehmlich die durch keine irdische Rücksicht gehemmte, furchtlose Verkündigung des Evangeliums von Seite des Timotheus. Ist hier (V. 3) die Lesart συγκακοπάθησον die richtige (s. unten), so ist ja der Zusammenhang mit dem Nächstvorangehenden offenbar. Σύ aber markirt den Uebergang von dem über Andere Gesagten auf das, was dem Timotheus gilt; und im Zusammenhange damit steht die erneute gewinnende Anrede τέκνον μου.

Vers 2. Ueber den Gedankengang ist das Nöthige bereits eben bemerkt worden: es ist offenbar, wenn man den Inhalt des Folgenden mit Kap. 1 vergleicht, ein Nebengedanke, der durch das σὺ οὖν bei dem Apostel, der die Zeit seines Abschiedes gekommen weiß (4, 6), natürlich veranlaßt ist. Man hat hier (vgl. 5, 23) wieder einen Fall, der deutlich lehrt, welche Anforderung man an die Composition dieser Briefe zu stellen habe. Der Apostel läßt sich durch den Zusammenhang nicht binden, nebenbei auszusprechen, was sein Gemüth bewegt. V. 3 ff. setzt er dann die angefangene Gedankenreihe ununterbrochen fort. So aber, so planmäßig und dabei so frei, müssen wir auch hier sagen, schreibt kein Falsarius. — Der Sinn des Verses ist: Timotheus solle nicht bloß für seine Person ein treuer Verkündiger der apostolischen Lehre seyn, sondern auch dafür sorgen, daß dieselbe unverkümmert durch Andere erhalten und weiter fortgepflanzt werde. „Und was du von mir gehört hast durch viele Zeugen, das übergieb treuen Menschen, welche im Stande seyn werden, auch Andere zu lehren.“ Was Timotheus gehört hat, sind die ὑγιαίνοντες λόγοι (1, 13, vgl. auch 3, 14), die apostolische Lehre mit ihrer Erkenntniß des Heiles und in ihrer sittlich erneuernden Kraft. Chrysostomus: ἃ ἤκουσας οὐχ ἃ συνεζήτησας. Schwierig sind die beigefügten Worte διὰ πολλῶν

μαρτύρων. Es geht grammatisch nicht an, zu ergänzen μαρτυρούμενα, wie Heydenreich u. A. wollen; sondern διά gehört zu ἤκουσας. Damit fällt auch die Auffassung, welche unter diesen vielen Zeugen die Apostel und Augenzeugen überhaupt (so auch Olshausen; vgl. Hebr. 2, 3) oder, wie Clemens Alexandrinus bei Oekumenius, Moses und die Propheten des A. T. versteht: denn nicht sein Hören, sondern nur der Inhalt des Gehörten könnte als durch jene vermittelt dargestellt werden; aber schwerlich dürfte der Apostel seine Lehre in dieser Weise von den Zeugnissen Anderer abhängig gemacht (Gal. 1, 11 f.) und die Propheten des A. T. in solcher Weise als Zeugen seiner Lehre aufgeführt haben: denn sie bezeugen ja nur, was geschehen muß, nicht was geschehen ist, nicht die χάρις φανερωθεῖσα νῦν (1, 10 f.), worauf es vor Allem ankommt. Noch weniger kann Mack's Erklärung genügen, der διὰ πολλῶν μαρτύρων = διὰ προφητείας 1 Tim. 4, 14 nimmt. Was sollte heißen: was du gehört hast aus Veranlassung vieler Zeugen? Und diese Zeugen sollen nicht einmal Zeugen des von Timotheus Gehörten, sondern Zeugen für seine Tüchtigkeit seyn! Verbindet man, wie man muß, διά mit ἤκουσας, so wird Winer's Erklärung (§. 51. i. S. 453) die einzig zulässige seyn = intervenientibus multis testibus, unter Vermittelung, d. h. hier in Gegenwart vieler Zeugen. Man braucht darum διά nicht geradezu = ἐνώπιον zu nehmen (1 Tim. 6, 12), sondern die Anwesenheit der πολλοί als μάρτυρες ist ein integrirendes Moment jenes Aktes, auf den der Apostel hindeutet, und welcher kein anderer seyn wird als der, auf den der Apostel in diesen Briefen als auf den währenden Verpflichtungsgrund für Timotheus immer wieder zurückkommt — nehmlich die feierliche Uebernahme des Evangelistenberufs von Seite des Timotheus. Wie Timotheus bei dieser Gelegenheit das schöne Bekenntniß feierlich abgelegt hat, so müssen wir uns denken, habe ihm der Apostel (zuvor) den Kern der apostolischen Lehre, die er zu verkündigen hat, vorgehalten und anvertraut. Was damals ihm feierlich übergeben worden sey, das solle er nun Anderen übergeben. Vgl. zu 1 Tim. 1, 18; 4, 14; 6, 13 und oben 1, 6. Es ist dann nicht von dem der Taufe vorangehenden Unterricht, sondern von einem Unterricht vor dem Antritt des Evangelistenberufs die Rede. Ersteres paßt auch nicht zu

der folgenden Ermahnung; denn den Unterricht, den Timotheus als Christ empfangen hatte, braucht er nicht πιστοῖς ἀνθρώποις zur Fortpflanzung zu übergeben; den müssen sie als Christen schon haben; sondern nur was ihm als künftigen Evangelisten anvertraut worden ist, kann er in dieser Weise wieder Anderen anzuvertrauen aufgefordert werden. Die Anderen sind dann eben solche, welche die christliche Wahrheit wieder weiter überliefern, nicht Katechumenen im gewöhnlichen Sinne, wie das gleichstellende καί schon erkennen läßt. Unsere Stelle enthält so, wenn man will, die erste Spur einer theologischen Bildung im Unterschiede von der christlichen. In anderer Weise muß der den Inhalt der apostolischen Lehre sich angeeignet haben, der Andere lehren will, als der Christ, der diesen speciellen Beruf nicht hat. Von solchen künftigen Lehrern ex professo fordert der Apostel nur Eines: daß sie πιστοί sind. Πιστός kann hier nicht „gläubig" bedeuten; denn daß es Gläubige und nicht Ungläubige seyen, wäre sehr überflüssig und seltsam gewesen nur zu sagen; πιστός aber, im Sinne von treu, ist eben die Eigenschaft, auf die es nach dem Apostel auch sonst (1 Tim. 1, 12; 1 Cor. 4, 2; 7, 25) hierbei lediglich ankommt: denn die Aufgabe ist ja τὴν παραθήκην φυλάσσειν (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 14) ein οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ zu seyn (1 Cor. 4, 1); dazu aber gehört Treue. Παράθου aber wird nicht bloß zum Theil, wie de Wette behauptet, sondern ganz dem παραθήκη 1, 14 entsprechen, wenn dieses nicht = Beruf, sondern = die anvertraute Lehre ist; vgl. Luc. 12, 48; Apgsch. 14, 23; s. Passow unter παρατίθημι 1, f.; nach dem Zusammenhange modificirt 1 Tim. 1, 18 (= observandum trado); Apgsch. 17, 3 (= docendo propono). Οἵτινες auch hier = als welche (Passow u. d. W. g.); dann benennt das Folgende nicht eine weitere Anforderung, sondern die Begründung für πιστοῖς. Das Futurum ἔσονται stellt das ἱκανοί als die Folge des παρατίθεσθαι hin. Diese Stelle ist für die Lehre von der Tradition insofern wichtig, als sie zeigt, wie der Apostel sich die Erhaltung und Fortpflanzung der christlichen Lehre dachte. „Indessen der Herr lenkte es, daß .... das lebendige Wort auch schriftlich ... bezeugt wurde" — bemerkt Mack mit Recht. Die dogmatische Folgerung, daß wir demnach zwei Quellen der Wahrheit, selbstän-

dige und unabhängige ihrem formalen Princip nach, haben („zwei Zeugen," Mack), ist viel zu rasch.

Vers 3 kehrt der Apostel zu der dem Timotheus für seine Person geltenden Ermahnung zurück. Die Erstarkung in der Gnade soll er vor Allem in der Bereitwilligkeit, als Streiter Jesu Christi zu leiden, bewähren. Offenbar (vgl. 1, 7. 8) bedurfte hierin Timotheus der Ermahnung; es fehlte ihm noch an solcher Erstarkung in der Gnade; die Gefahren des Evangeliums machen ihn zaghaft, und diese Gefahren sind gewachsen (4, 16. 17); es gehört jetzt etwas dazu sich zu dem Apostel zu bekennen (1, 14—18). Uebrigens wird man die Lesart *σὺ οὖν κακοπάθησον*, welche den Zusammenhang mit V. 1 deutlich macht, gegen die andere *συγκακοπάθησον* (Tischendorf nach A C* D* E* F G A. Uebb. KBB.) daran geben müssen. Zu *συγκακ.* vgl. 1, 8. 12; 2, 9; es ist bei *συγ.* an den Apostel zunächst zu denken. Die Begründung dieser Anforderung liegt in dem *ὡς καλὸς κτλ.* Leiden und streiten gehören zusammen V. 4 ff.

Vers 4. Wie leiden und streiten zusammengehöre, könne Timotheus am Beispiele jedes *στρατιώτης* lernen. *Οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται κτλ.* Vgl. 1 Tim. 5, 5; 1 Cor. 7, 32 ff.: die Regel, nicht die Ausnahme hat der Apostel im Sinne; der ist eben kein rechter *στρατευόμενος*, der es nicht so macht. Der *στρατευόμενος* ist „der Kriegsdienstthuende," de Wette; es ist Präcision des Ausdrucks, daß der Apostel nicht wieder *στρατιώτης* sagt, sondern diesen in der Ausübung seiner Pflicht begriffen darstellt. Was den Vergleich anlangt, so will Dr. Baur auch hier eine Spur der Abfassung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erkennen, wo dieses Bild so gewöhnlich sey. Da er aber selbst diese Bezeichnung für unläugbar paulinisch erkennt (vgl. 1 Cor. 9, 7; 2 Cor. 10, 4. 5), und sich aus diesem paulinischen Gebrauch der spätere natürlich erklärt, so ist das ein sehr schwaches Argument. Zudem ist hier das Bild in bestimmter Beziehung auf den Beruf des Timotheus gebraucht. Die *πραγματεῖαι τοῦ βίου* sind die curae civiles, „die Beschäftigungen des Nährstandes im Gegensatze zu denen des Wehrstandes" (Heydenreich), als Handelsgeschäfte, Rechtshändel u. dgl. Zum Ausdruck vgl. 1 Cor. 6, 3. 4; Luc. 19, 13. *Ἐμπλέκεσθαι* (nur noch 2 Petr. 2, 20) = sich verflechten, braucht man nicht

zu pressen, als ob nur ein tieferes Einlassen in dieselben gemeint wäre. Es waren diese Beschäftigungen als an sich hinderlich dem στρατιώτης durchaus untersagt (Belege dafür bei Heydenreich, Mack u. A.). Eine geistlose Auslegung dieser Worte ist es, den Sinn in ihnen zu finden, daß ein Streiter Christi, in dem Sinne, in welchem Timotheus es war, sich jeder nicht geistlichen, auf den Erwerb abzweckenden Beschäftigung zu enthalten habe; worauf es ankommt, ist, daß er in Allem seinem Herrn dient und ihm zu gefallen sucht, wie es beim Apostel auch dann der Fall war, wenn er mit seiner Hände Arbeit sich ernährte (Apgsch. 20, 33; 1 Cor. 4, 12; 9, 6).

Vers 5. Entsagung hinsichtlich des eigenen Interesses ist das Moment des κακοπαθεῖν, das der Apostel V. 4 im Bilde des στρατευόμενος hervorgehoben hat; ein neues Moment hebt er in dem neuen Bilde eines Wettkämpfers heraus: willige Uebernahme und Uebung alles dessen, was der Beruf selbst vorschreibt. So ist also V. 5 nicht Fortsetzung des Bildes V. 4; denn ἀθλέω (späterer Gräcität für ἀθλεύω) bedeutet: ein Wettkämpfer seyn (vgl. 1 Cor. 9, 24 f.); aber der Fall selbst verhält sich zum vorigen als eine Steigerung. „Wenn aber auch Einer kämpfet, wird er nicht gekrönet, wenn er nicht gesetzmäßig kämpfet.“ Mit καί wird der Gedanke des V. 4 zur Voraussetzung genommen, daß der Kämpfende sich entschieden diesem Berufe zugewandt hat. Νομίμως bezieht sich auf die Kampfgesetze, sowohl bei der Vorbereitung, so Galen. comm. in Hippocr. 1, 15: οἱ γυμνασταὶ καὶ οἱ νομίμως ἀθλοῦντες ἐπὶ μὲν τοῦ ἀρίστου τὸν ἄρτον μόνον ἐσθίουσι, ἐπὶ δὲ τοῦ δείπνου τὸ κρέας u. a. (de Wette), als beim Kampfe selbst. Gut Chrysostomus: οὐκ ἐάν τις εἰςέλθῃ ἀρκεῖ τοῦτο . . . ἀλλ' ἂν μὴ πάντα τὸν τῆς ἀθλήσεως νόμον φυλάττῃ . . . οὐδέποτε στεφανοῦται. Ohne Bild sagt also der Apostel: man dürfe sich nicht von dieser oder jener Anforderung des Berufes dispensiren, sich nach eigener Neigung etwas nachlassen, was der Beruf mit sich bringt, wie die Uebernahme von Gefahren und Leiden; nicht die eigene Lust oder Bequemlichkeit darf mitsprechen, wenn man die Krone erlangen will.

Vers 6 bringt ein neues Bild, das des Landbauers, um auch daran den Timotheus erkennen zu lassen, was ihm für sei-

nen Beruf gelte. Dasselbe Bild 1 Cor. 3, 8. 9; Matth. 9, 37. 38. Behält man den Hauptgedanken, die Aufforderung zum Leiden V. 3, die durch V. 4 u. 5 bisher erläutert worden ist, im Auge, so wird man nicht (wie de Wette) hier eine Verheißung, sondern wie vorher zunächst nur eine neue durch den Vergleich des γεωργός begründete Ermahnung erwarten. Liegt auf dem κοπιῶντα, wie schon die Voranstellung zeigt, der Nachdruck, so ergiebt sich auch leicht ein dieser Erwartung entsprechender Sinn. Der arbeitende Landbauer hat das Vorrecht zuerst die Früchte zu genießen, nicht der nichtarbeitende; also = willst du die Früchte genießen, so arbeite. Der Gedanke ist ganz ähnlich dem vorangehenden, daß, wer nicht νομίμως kämpft, nicht gekrönt wird, nur daß hier die Pflicht des κοπιᾷν, der mühevollen Arbeit (vgl. zu 1 Tim. 4, 10), besonders hervortritt. Das πρῶτον τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν muß man zusammennehmen; es ist das Vorrecht des Landmannes, die Folge seines κοπιᾷν. So, dächte ich, ließe sich das πρῶτον an dieser Stelle ohne die Annahme eines Hyperbaton wohl verstehen. Manche Ausleger nehmlich (vgl. namentlich auch Winer §. 65, 4. S. 640) ziehen dem Sinne nach πρῶτον zu κοπιᾷν und fassen die Stelle so auf: der Landmann, der die Früchte genießen will, muß zuerst arbeiten = τὸν τῶν καρπῶν μεταλ. θέλοντα γεωργὸν δεῖ πρῶτον κοπιᾷν. Für diese Auffassung scheint besonders auch δεῖ zu sprechen; allein auch bei jener hat es seinen guten Sinn: es ist damit das πρῶτον τ. κ. μεταλ. als ein Gesetz der Billigkeit hingestellt, das eben nur dem κοπιῶν γεωργός gilt; vgl. 1 Cor. 9, 7. 10. Die richtige Ausdeutung wäre dann die von Chrysostomus gegebene: ὥσπερ ὁ γεωργὸς οὐκ ἀνόνητα ποιεῖ, ἀλλὰ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτὸς ἀπολαύει τῶν πόνων τῶν οἰκείων, οὕτω καὶ τὸν διδάσκαλον εἰκός. Andere Auslegungen hat Heydenreich schon zurückgewiesen, wie: daß der Apostel sagen wolle, Timotheus solle sich von der Gemeinde ernähren lassen, oder er müsse sich die Früchte des Geistes, die er von Anderen fordere, erst selbst zu eigen machen u. dgl., was alles gegen den Zusammenhang streitet. Ueber μεταλαμβάνειν vgl. zu 1 Tim. 4, 3.

Vers 7. Νόει ὃ λέγω fährt der Apostel fort, was nicht heißt: bedenke, sondern: verstehe, was ich sage, wie der weitere Zusatz beweist: δώσει γὰρ κτλ. (denn so, nicht δῴη, haben wir

zu lesen; und vorher nicht ἃ, sondern ὃ λέγω, vgl. Tischendorf) = denn der Herr wird dir ja (wie ich dabei voraussetze) Verstand geben in Allem. Σύνεσις aber, das alttestamentliche בִּינָה ist Verstand (die σύνεσις πνευματική Col. 1, 9) und demnach νοεῖν das Innewerden mit dem Verstande; vgl. Eph. 3, 4. 20 und Harleß zu der Stelle. De Wette nimmt Anstoß daran, daß der Apostel hier diese Ermahnung hinzufüge, „als wenn die (mit Ausnahme des letzten) ganz leichten Gleichnisse für Timotheus schwer zu verstehen seyen." Der Apostel wird schwerlich vorausgesetzt haben, daß das letzte Gleichniß für Timotheus schwerer zu verstehen sey, und doch fügt er das νόει κτλ. hinzu, weil es darauf ankommt, daß Timotheus die in den Gleichnissen enthaltene Beziehung auf sich (ὃ, nicht ἃ) in ihrer ganzen Bedeutsamkeit und Fülle wohl erkennt, die richtige Anwendung von denselben auf sich macht; und eben diese zu machen, wird er mit νόει aufgefordert. Es ist ungefähr dasselbe, wie wenn der Herr am Schlusse einer Parabel hinzufügt: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω Matth. 13, 9.

Vers 8. Ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ hat der Apostel V. 3 gesagt und V. 4 ff. erläutert, welche Pflichten dieser Beruf auflege. V. 8 heißt er nun den Timotheus des Herrn eingedenk seyn, dem er dient: gedenke Jesu Christi als eines, der auferstanden ist von den Todten, aus dem Samen David's. Die Absicht des Satzes kann natürlich in dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden und Folgenden (V. 9 ff.) nicht die einer Antithese gegen die Irrlehre seyn, sondern ein paränetisches Moment in der ganzen Ermahnung an Timotheus zu bilden; und zwar wird Christus der Auferstandene, aus dem Samen David's, nicht als Beispiel für Timotheus, an dem er das κακοπαθεῖν lernen und mit dem er sich ermuthigen soll, hingestellt seyn, sondern die Erinnerung an Ihn soll dem Timotheus vor Augen halten, daß er einem Herrn dient, der die Macht des Todes überwunden hat. Der Hinblick auf seinen Sieg soll ihn des eigenen Sieges, der Blick auf seine Herrlichkeit ihn der eigenen künftigen Herrlichkeit gewiß und damit zu einem unverzagten Streiter machen. Wir erhalten dann im Wesentlichen denselben Gedanken wie V. 8—10. Sollte Christus als Beispiel dem Timotheus vorgehalten seyn, so fehlte ja

gerade die Hinweisung auf sein Leiden, da er als der *ἐγηγερμένος*, also in seiner Verherrlichung, dem Timotheus vor dem Sinn stehen soll, der Zusatz *ἐκ σπέρμ. Δαβίδ* aber in keinem Fall als Bezeichnung seiner Niedrigkeit gefaßt werden kann*). *Ἐκ σπέρμ. Δαβίδ* hat allerdings zu *ἐγηγερμ. ἐκ νεκρῶν* ein antithetisches Verhältniß; aber dieses wird auch hier kein anderes seyn als Röm. 1, 3 (*τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*), das der sichtbaren Seite seines Wesens im Gegensatz zur unsichtbaren, der *σάρξ* zum *πνεῦμα*; in beiderlei Beziehung aber ist er auch hier wie dort bezeichnet nach seiner Hoheit und Herrlichkeit: denn *κατὰ σάρκα* ist die Verheißung, die dem Hause David's gegeben ist (2 Sam. 7, 12; vgl. Röm. 1, 2 *ὃ προεπηγγείλατο κτλ.*), in ihm erfüllt, und als *ἐγηγερμένος ἐκ νεκρῶν* ist er *ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm. 1, 4 vgl. mit Apgsch. 2, 36. Hat nun der Apostel mit diesen beiden Prädikaten, die Christum nach den beiden Seiten seines Lebens als den verheißenen und erwiesenen (1 Tim. 3, 16) rechten König und Herrn darstellen, die Summe des Evangeliums benannt, wie in der angeführten Stelle des Römerbriefes, so ist der weitere Zusatz *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* von selbst verständlich, und man bedarf zur Erklärung ebenso wenig der Annahme einer dem Inhalt des Briefes gegenüber rein fingirten doketischen oder sonstigen Irrlehre, die hier der Apostel im Auge haben soll (V. 18 beweist für diese Annahme gar nichts), als man veranlaßt seyn kann, bei diesem Ausdrucke an das Evangelium Lucä zu denken, wie Dr. Baur in seinem kritischen Interesse für alle, welche Sinn für kritische Combinationen haben, erwiesen zu haben glaubt. Wir bescheiden uns gern, für solche willkürliche Combinationen Sinn zu haben, wie denn selbst de Wette diese Beziehung zurückgewiesen hat (vgl. zu d. St. und namentlich Matthies S. 505 f.; Böttger S. 15 ff.). Denn was ist natürlicher, als daß der Apostel, nachdem er so eben die Summe des Evangeliums (vgl. Röm. 1, 1 ff.) angegeben hat, hinzufügt *κατὰ τὸ εὐαγγ. μου*, und warum sollte der Ausdruck (trotz de Wette's Gegenbehaup-

*) Vgl. Hofmann, Weissagung x. II. S. 40.

tung) hier noch den Gegensatz eines anderen Evangeliums in sich schließen, da er denselben Röm. 2, 16; 16, 25 nach de Wette's eigenem Zugeständniß nicht hat? — Mit willkürlich in den Context rein eingetragenen antithetischen Beziehungen zu Irrlehren scheinen mir auch noch die neuesten Vertheidiger der Aechtheit unserer Briefe, auch Huther, wie z. B. hier, wenn sie eine solche in ἐκ σπέρματος Δαβίδ finden, viel zu freigebig zu seyn. — Mack's Erklärung, daß ἐκ σπέρματος Δαβίδ bedeuten solle: nach seiner leiblichen Beschaffenheit sey Christus auferweckt worden, bedarf wohl keiner weiteren Widerlegung. — Grammatisch ist noch zu bemerken, daß ἐγηγ. zu übersetzen ist: als eines, der auferweckt ist; und daß ἐκ σπέρματος als Antithese zu ἐγηγ. nicht zu fassen ist, wie de Wette will, obwohl er selbst an dieser Härte Anstoß nimmt = τὸν γενόμενον ἐκ κτλ., sondern ebenso wie ἐγηγ. als von μνημόνευε abhängig, demnach γενόμενον zu ergänzen ist. In beiderlei Beziehung soll Timotheus Christum vor Augen haben; denn beides macht ihn seiner Herrlichkeit und damit der eigenen gewiß, welche Gewißheit eben die Kraft giebt, zu leiden, wie sie an dem Apostel erscheint V. 9. *Μνημόνευε* hier mit dem Akkus., wie Matth. 16, 9; 1 Theff. 2, 9; sonst mit dem Genitiv. Mit dem Akkus. eigentlich: „etwas im Geiste gegenwärtig haben, im Gedächtniß halten," wie Luther übersetzt hat; vgl. Winer §. 30, 10. S. 233 f.

Vers 9. „In welchem ich leide bis zu Fesseln wie ein Missethäter; aber das Wort Gottes ist nicht gefesselt." So weist Paulus den Timotheus auf sein Beispiel hin, an dem er ihn — wie mir scheint — die Kraft des auferstandenen Sohnes David's erkennen lassen will, als den Segen des μνημονεύειν V. 8. So gefaßt erhält dann erst der Gegensatz ἀλλ' ὁ λόγος eine rechte Bedeutung, während man außerdem nicht recht weiß, wie er herkommt. Es ist die Macht des Auferstandenen, die einerseits ihn, den Apostel, stark macht μέχρι δεσμ. ὡς κακ. zu leiden; andererseits aber darin sich offenbart, daß der λόγος θεοῦ nicht gefesselt ist. Alle neueren Ausleger haben ἐν ᾧ auf das nächstvorangehende εὐαγγ. bezogen, wo dann ἐν ᾧ nicht „fußend in" (Matthies), sondern „in, bei dessen Verkündigung" (de Wette) bedeutet. Ich habe bei meiner Auffassung keinen Grund, diese Beziehung zu verwerfen; aber strikter (und auch dem ge-



wöhnlichen Gebrauche des ἐν in solcher Verbindung näher liegend (Eph. 4, 1 u. a.) scheint mir der Zusammenhang, wenn ἐν auf das nachdrücklich hervorgehobene Ἰησοῦν Χριστόν bezogen wird. Indessen ist es auch sonst die Weise des Apostels, an solch eine Zwischenbestimmung, wie hier κατὰ τὸ εὐαγγ. μου, anzuknüpfen und doch beim Hauptgedanken zu bleiben. Μέχρι δεσμῶν als Bezeichnung des Grades, vgl. Phil. 2, 8 μέχρι θανάτου. Ὡς κακοῦργος urgirt man (z. B. Wieseler), indem man darin eine Verschlimmerung der Lage des Apostels im Vergleich mit der in den Briefen aus der ersten Gefangenschaft angedeutet findet. Ob mit Recht, da die Fesseln als solche den Apostel einem Verbrecher gleichstellen? Und ἐν ἁλύσει — τοὺς δεσμούς μου — δέσμιος lesen wir auch in jenen Briefen. Aber die schlimmere Lage ist aus anderen Stellen evident, 4, 16 u. a. Οὐ δέδεται der Gegensatz zu den Fesseln des Apostels, dem Sinne nach = τρέχει 2 Thess. 3, 1. Schön Chrysostomus (bei Heydenreich): ὁ διδάσκαλος ἐδέδετο καὶ ὁ λόγος ἐπέτετο· ἐκεῖνος τὸ δεσμωτήριον ᾤκει, καὶ ἡ διδασκαλία πτερωθεῖσα πανταχόσε τῆς οἰκουμένης ἔτρεχε. Es ist damit auch richtig bemerkt, daß das οὐ δέδεται keineswegs auf des Apostels Thätigkeit beschränkt werden darf; vgl. Phil. 2, 12—14.

Vers 10. „Deßhalb erdulde ich alles um der Auserwählten willen, damit auch sie des Heiles theilhaftig werden, das in Christo Jesu ist sammt der ewigen Herrlichkeit." Wie gut stimmt es mit unserer Auffassung von V. 8 und 9, daß hier mit dem σωτηρίας τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου „die Gedankenreihe auf V. 8 zurückgelenkt wird, um die Ermahnung durch die Hinweisung auf die christliche Hoffnung zu vollenden" (Worte de Wette's). Was lag näher, wenn V. 8 Hinweisung auf die Macht und Herrlichkeit des Herrn Jesu Christi ist (die an dem Apostel sich in seinem Leiden offenbare V. 9), nun als Zweck dieses Leidens noch die Erlangung des Heils und der Herrlichkeit, die in dem Auferstandenen uns gewiß ist, hinzustellen? Beides lernt so Timotheus an des Apostels Beispiel, woher die Kraft ihm komme, zu leiden, und welch hohen Zweck solches Leiden habe; dem Apostel aber stellt sich beides in dem auferstandenen Christus, den er im Geiste gegenwärtig hat, vor Augen. Διὰ τοῦτο verstehen de Wette, Huther

nach Bengel's Vorgang: weil das Wort Gottes nicht gebunden ist, also als Rückbeziehung auf das Nächstvorhergehende, διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς aber nicht als neuen Grund, sondern als nähere Bestimmung. Allein das διὰ τοῦτο hat, so gefaßt, etwas Schielendes: denn der Grund, daß das Wort Gottes nicht gebunden ist (auch wenn man dabei mehr den positiven Gedanken der weiteren Verbreitung hervortreten läßt) und der im Folgenden angegebene liegen noch weit aus einander, und das ὁ λόγος οὐ δέδεται bildet keinen rechten Grund für das πάντα ὑπομένω: denn von der jeweiligen Hemmung (die doch nicht außer dem Kreise des Möglichen und der Erwartung des Apostels liegt, vgl. zu Phil. 2, 12 μᾶλλον) oder Förderung des Evangeliums macht der Apostel die Willigkeit zu leiden gewiß nicht abhängig, wenn er auch in dem letzteren einen Machtbeweis seines Herrn erkennt. Ich ziehe daher vor, διὰ τοῦτο ohne Weiteres auf das Folgende zu beziehen und es als eine nachdrücklich zusammenfassende Vorandeutung des im Folgenden exponirten Gedankens zu fassen. An einen abrupten Uebergang zu einem neuen Gedanken sind wir in diesen Briefen bereits gewöhnt. Der Gedanke bleibt übrigens im Wesentlichen derselbe. Πάντα bezieht sich auf seine gegenwärtige Lage mit allen ihren Leiden. Ὑπομένω (vgl. zu Tit. 2, 2) nicht bloß ein passives Aushalten, sondern Standhalten wie ein Soldat beim Angriff des Feindes. Die ἐκλεκτοί sind hier dieselben wie Tit. 1, 1 (vgl. die Auslegung), die von Gott Erwählten; also weder ausschließlich (wie de Wette) die, denen noch nicht, oder (wie Flatt u. A.) denen schon gepredigt ist; von dieser zeitlichen Folge des ἐκλέγεσθαι ist hierbei ganz abzusehen. Denn weder können die noch Ungläubigen im Gegensatze zu den schon Gläubigen (καὶ αὐτοί nach de Wette: die Gläubigen) οἱ ἐκλεκτοί genannt werden; diese sind und bleiben ja auch ἐκλεκτοί; noch können die Gläubigen wegen des folgenden ἵνα ausschließlich gemeint seyn, da sie bereits σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως (Eph. 2, 8) sind. Dagegen ist Alles klar, wenn der Apostel, von der zeitlichen Verwirklichung absehend, nur den ewigen Willensact Gottes im Auge hat, zu dessen zeitlichem Vollzug sein Beruf unter allen Umständen dienen soll. Denn — weiter — nicht die besondere Standhaftigkeit, mit der er seine Leiden trägt, und den Eindruck,

den diese auf die ἐκλεκτοί macht (wie de Wette u. A., auch Huther, meinen), hat der Apostel im Auge, wenn er sagt, er dulde Alles um der Auserwählten willen, sondern, entsprechend der Aufforderung an Timotheus, auch Leiden für das Evangelium als ein Streiter Christi nicht zu scheuen, nur dieses, daß er willig Allem Stand halte, was sein apostolischer Beruf über ihn bringe, im Hinblick auf den hohen Endzweck dieses seines Berufes. Nicht-Standhalten wäre Aufgeben seines apostolischen Berufes gewesen und somit Vereitelung der hohen Absicht desselben. Das καὶ αὐτοί in Beziehung auf den Apostel. Zu σωτηρίας, was nicht bloß ein negativer, sondern zugleich positiver Begriff bei dem Apostel ist, tritt noch näher bestimmend τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mit Nachdruck hinzu (Winer §. 19, 4. S. 159 f.), auf V. 8 zurückweisend. In dem μετὰ δόξης αἰωνίου wird dann das positive Moment der σωτηρία noch besonders hervorgehoben. Zu solcher Herrlichkeit, wie sie in Christo sich darstellt und gewiß ist, zu führen, gilt es; darum erdulde ich Alles, ruft der Apostel dem Timotheus zu.

Vers 11. Πιστὸς ὁ λόγος, das wegen des folgenden γάρ „unmöglich" (wie de Wette mit Recht behauptet; Matth. 1, 18, wo mit γάρ = „nehmlich" eine längere Exposition anhebt, ist anders) zum Folgenden gezogen werden kann*), schließt sich nun leicht und natürlich an das Vorangegangene an. Das hohe Ziel, das es gilt, wie es in Christo vor Augen gestellt ist, hat der Apostel vorgehalten; mit πιστὸς ὁ λόγος wird er nun nichts Anderes meinen, als eben dieses, daß dieß Ziel, die σωτηρία in Ihm μετὰ δόξ. αἰων., auf dessen Verheißung ja der ganze Beruf ruht, dessen Erreichung von Seite der Auserwählten die Endabsicht desselben ist, ein gewisses Ziel sey, daß es ein zuverlässiges Wort sey, daß dieses Heil sammt seiner Herrlichkeit erreicht werden soll; vgl. 1 Tim. 4, 9 f. Das folgende εἰ γὰρ συναπεθάνομεν κτλ. ist dazu dann nicht Begründung, sondern Erläuterung; es nennt die für Alle gleiche (hier namentlich für Timotheus zu beherzigende) Bedingung, unter der allein, aber auch gewiß jenes Heil gewonnen wird. Diese Bedingung ist: mit dem Herrn (συν) zu sterben — um auch mit ihm zu leben;

*) Auch Huther als Einleitung zum Folgenden.

zu dulden — um auch mit ihm zu herrschen; so gewiß wie umgekehrt V. 12 unser Verläugnen seiner auch seine Verläugnung unser herbeiführt, und unsere Untreue gegen ihn seine eigene Beständigkeit und die Wahrhaftigkeit seines Wesens nicht aufheben kann. Gestorben seyn (Aorist, die Bedingung muß erfüllt seyn) müssen wir mit ihm — dann erst werden wir mit ihm leben. Dieses Sterben ist nicht vom inwendigen Sterben des alten Menschen Röm. 6, 3 ff., sondern von der ideellen Dahingabe des Lebens in den Tod mit ihm und um seinetwillen, also wie 1 Cor. 15, 31 (*καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω*); 2 Cor. 6, 9; 4, 10, vgl. zu Phil. 3, 10, zu verstehen; so verlangt es hier der Zusammenhang überhaupt, da ja Timotheus zur Uebernahme von Leiden aufgefordert wird, wie auch das folgende *ὑπομένομεν κτλ.* Was den Ausdruck anlangt, vgl. 2 Cor. 7, 3. Zu *συζήσομεν* vgl. Röm. 6, 8. 9 und hiermit die Beziehung unserer Stelle auf *ἐγηγερμ.* V. 8. Das Wort *συζ.* außerdem nur noch 2 Cor. 7, 3; also wieder ein speciell paulinisches. Ist *ἀπεθάνομεν* als einmaliger Akt dargestellt (aus dem das *καθ' ἡμέραν ἀποθν.* hervorgeht), so dagegen *ὑπομένειν* und die folgenden Verbalbegriffe als das Dauernde. Zu *ὑπομένω* vgl. V. 10; zu ergänzen *σὺν αὐτῷ.* Zu *συμβασιλεύειν*, was den Ausdruck anlangt, der auch nur noch bei dem Apostel vorkommt, vgl. 1 Cor. 4, 8, was den Gedanken, Röm. 5, 17; 8, 17; Eph. 2, 6 (doch ist bei letzterer Stelle der Unterschied des Gedankens, vgl. Harleß, wohl zu beachten). Die Steigerung vom *συζῆν* zum *συμβασιλεύειν* ist klar; nicht bloß mit ihm leben, sondern an der Herrlichkeit seines Lebens, seiner Herrschaft werden wir theilnehmen. *Εἰ ἀρνούμεθα* sc. *αὐτόν*, wie der Nachsatz lehrt; vgl. Matth. 10, 32. 33. Die specielle Beziehung des Satzes hier giebt Olshausen richtig an: es sey das Ueberwundenwerden des schwachen Glaubens durch Leiden und Verfolgung. Bei *ἀπιστοῦμεν* ist nicht Unglauben, sondern, wie der Nachsatz *ἐκεῖνος πιστὸς μένει* mit seiner Erläuterung *ἀρνήσασθαι κτλ.* lehrt, Untreue zu verstehen, wie ja *πιστός* auch sonst bei dem Apostel gebraucht ist, vgl. zu V. 2, vor Allem aber Röm. 3, 3 und dazu de Wette. Dem Satze *πιστὸς μένει* läßt der Apostel noch eine analytische Begründung folgen: denn er kann sich selbst nicht verläugnen; es wird also die Untreue wie die Treue eine der

Wahrhaftigkeit seines Wesens entsprechende Erwiderung finden. Das ἐκεῖνος — δύναται gehört also zusammen, als das dem εἰ ἀπιστοῦμεν Entsprechende; und leicht ist einzusehen, warum der Apostel nicht fortfährt κἀκεῖνος ἀπιστεῖ, sondern dem Gedanken diese positive Wendung giebt. Ich halte daher auch nicht für nöthig, wie de Wette, εἰ ἀπιστοῦμεν dem Gedanken nach dem Vorangehenden zu subordiniren und es als Rechtfertigung des κἀκεῖνος ἀρνήσεται zu fassen. Bei den Worten ἀρνήσασθαι κτλ. entscheiden die äußeren Gründe für Beibehaltung des γάρ; vgl. Tischendorf. Ueber die asyndetische Anreihung der vorangehenden Sätze, von denen die beiden letzteren einen Gegensatz zu den ersteren bilden, vgl. Winer §. 66, IV. 1. 2. S. 682 f. Hier Strophen eines christlichen Hymnus erkennen zu wollen, sehe ich (anders 1 Tim. 3, 16) keinen Grund, namentlich wenn γάρ V. 13 ächt ist. So nehmlich Heydenreich, Mack u. A. nach dem Vorgang von Paulus (Memor. I. S. 109), Münter (die älteste christl. Poesie S. 29).

§. 3. Pflicht des Timotheus gegenüber der vorhandenen Hinneigung zu leerem Wortstreite.

(Kap. 2, 14—26.)

Wie der Apostel bereits Kap. 1 mit der Aufforderung, für das Evangelium zu leiden, die andere verknüpft hat (1, 13), am Vorbilde der gesunden Lehre im Glauben und in der Liebe festzuhalten und die schöne Beilage zu bewahren: so geht er nun auch hier, nachdem er jene erste Ermahnung (2, 1—13) erläutert hat, V. 14—26 auf die zweite über und hält dem Timotheus vor, welche Pflicht er Angesichts der herrschenden Hinneigung zu leerem Wortgezänke als Verkündiger des Evangeliums habe. Erinnern solle er an eben das, was ihm so eben der Apostel vorgehalten hat, und warnen vor leerem Wortstreite V. 14. Er müsse, wenn er mit seiner Arbeit vor Gott bestehen wolle, den Weg einhalten, welchen das Wort der Wahrheit ihm vorzeichne, dagegen dem leeren Gerede aus dem Weg gehen, das, wie er an Beispielen sehe, immer tiefer in die Gottlosigkeit hineinführe V. 15—18. Werde in Folge dieses Treibens der Glaube Einiger auch umgestürzt, so solle er sich das nicht anfechten

lassen; der von Gott gelegte Grund bleibe dennoch unerschütterlich; bei einem großen Hause, wie faktisch die Kirche sich darstelle, könne nicht ausbleiben, daß sich Verschiedenes, ja Entgegengesetztes in ihr zusammen finde V. 19 u. 20. Pflicht sey es (indem der Apostel zur Ermahnung zurückkehrt), sich zu reinigen von Allem, was unbrauchbar mache. Die Lüste der Jugend müsse also Timotheus fliehen, dagegen allen christlichen Tugenden nachtrachten, wobei namentlich die Eintracht hervorgehoben wird; die thörichten Streitfragen aber meiden, weil sie Streit erzeugen; einem Knechte des Herrn zieme nicht Streit, sondern das entgegengesetzte Verhalten V. 21—26.

Vers 14. *Ταῦτα ὑπομίμνησκε* = das bringe in Erinnerung, nehmlich das V. 11—13 Gesagte. Was dem Timotheus so eben zur Ermunterung für seinen schwierigen Beruf vorgehalten wurde, eben das soll er gegenüber der Neigung zum *λογομαχεῖν* in Erinnerung bringen, nehmlich die Gewißheit künftiger Herrlichkeit unter der Bedingung der Treue. So bildet das *ταῦτα* den Uebergang von V. 1—13 auf V. 14 ff.; ähnlich 1 Tim. 4, 6. 11; Tit. 3, 8. *Ὑπομίμνησκε* wie Tit. 3, 1 (vgl. die Auslegung). Es ist etwas Bekanntes, was Timotheus neu einschärfen soll, und zwar nicht den Lehrern (V. 2), sondern den Gläubigen überhaupt. Zu *διαμαρτυρόμενος* vgl. 1 Tim. 5, 21; außerdem noch in u. Br. 4, 1. *Μὴ λογομαχεῖν* — nach C*** DEFGIK u. A. Uebb. KVV., vgl. Tischendorf — halte ich mit de Wette unbedenklich für die richtige Lesart; wiewohl AC* Vulg. It. Aeth. und die lat. KVV. *λογομάχει* lesen, was Lachmann aufgenommen und Matthies und Huther gebilligt haben, welche dann *διαμ. ἐν. τοῦ κυρίου* zu dem *ὑπομίμνησκε* ziehen. De Wette bemerkt mit Recht, daß *διαμ.* Ermahnungen einzuleiten pflegt (vgl. die angeführten Stellen und Eph. 4, 17) und daß es mit seinem kräftigen Nachdrucke zu *ταῦτα ὑπομίμνησκε* nicht passen würde. Viel passender steht es jedenfalls in Beziehung auf die nun folgende, dem Apostel so sehr am Herzen liegende Warnung vor dem *λογομαχεῖν*. Was Huther dagegen bemerkt, daß *διαμαρτύρομαι* nie mit dem Infinitiv vorkomme, hat, wenn man die anderen Stellen vergleicht, wo *ἵνα* folgt oder der Imperativ, gar keine Bedeutung; und übrigens ist *μαρτύρομαι* in demselben Sinne, wie

hier διαμ., Eph. 4, 17 sogar mit dem Infinitiv verbunden. Μὴ λογομαχεῖν dieselbe Unart, die 1 Tim. 6, 4 (νοσῶν ... περὶ λογομαχίας) bereits gerügt ist; vergleiche die Auslegung dort. Jetzt noch wie damals bedarf es der Warnung vor derselben, und hat Timotheus die Pflicht, ihr entgegenzutreten. Εἰς οὐδὲν χρήσιμον — als appositioneller Zusatz zu dem μὴ λογ., vgl. Winer §. 66, III. b. S. 680. Wir haben hier ganz dieselbe Art der Polemik, wie in den beiden anderen Briefen; vgl. Tit. 3, 9; 1 Tim. 1, 4. Aber nicht bloß unnütz ist dieses Treiben, sondern es führt auch allmählich vom Glauben ganz ab: ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων = zur Umkehrung der Hörenden. Subjekt zu μὴ λογομ. sind also die Urheber solcher Wortfechterei. Καταστροφή in eigentlicher Bedeutung 2 Petr. 2, 6; vgl. unten V. 18 und Tit. 1, 11; ähnlich εἰς καθαίρεσιν 2 Cor. 13, 10. Ἐπί nicht von der Absicht sowohl, als vom Erfolge (Winer §. 52, e. S. 470); denn eine direkt auf den Umsturz des Glaubens hinarbeitende Tendenz haben wir an dieser Verirrung nicht kennen gelernt.

Vers 15. Beeifere dich, bewährt dich Gott darzustellen 2c., fährt der Apostel fort, den Timotheus in eben derselben Beziehung auf die vorhandene Verkehrtheit zu ermahnen, wie V. 16 als Gegensatz zu V. 15 zeigt. Δόκιμος = probatus, spectatus (Röm. 16, 10; 1 Cor. 11, 19 u. a. bei Paulus), soll er sich Gott darstellen (zu παραστῆσαι in solcher Verbindung vgl. Röm. 6, 13. 16. 19; 2 Cor. 11, 2; Eph. 5, 27 u. a.); in welcher Beziehung, sagt das Folgende, nehmlich als ἐργάτης ἀνεπαίσχυντος, also in seinem Berufe als Lehrer; vgl. zu ἐργάτης in diesem Sinne 2 Cor. 11, 13; Phil. 3, 2. Ἀνεπαίσχυντος (nur hier) hat man entweder = einer, der sich nicht schämt einer Sache (Mack, Matthies), oder = unbeschämt, der sich nicht zu schämen hat, genommen (de Wette, Huther, auch Olshausen). In ersterer Bedeutung erinnert man an 1, 8; 2, 3 ff.; aber dieser Gegenstand ist mit V. 13 abgethan; und die nächste Verbindung mit παραστῆσαι legt die andere Auffassung näher; in dieser kommt es auch bei Josephus vor, wie de Wette anmerkt, und entspricht es dem οὐκ αἰσχυνθήσομαι (nicht zu Schanden werden) Phil. 1, 20; 1 Joh. 2, 28. Schwierig ist die nähere Sinnbestimmung des folgenden Ausdrucks ὀρθοτο-

μοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀλ. Das Wort ὀρθοτομεῖν bedeutet eigentlich = gerade, in gerader Richtung schneiden. Wie fern kann nun dieser Begriff des τέμνειν und speciell der des Gerade-Schneidens auf den λόγος angewandt werden? Man hat „ohne Beweis aus dem Sprachgebrauche" (de Wette) an die Zerlegung der Opferthiere oder an das Ausschneiden des Brotes von Seite des οἰκονόμος erinnert. Bei dieser Ableitung würde der „dem Zusammenhange durchaus fremde Gedanke" (Huther) sich ergeben, den auch die lutherische Uebersetzung ausdrückt: das Wort der Wahrheit recht theilen, d. h. nach dem Bedürfniß der Hörenden bei dessen Vortrage verfahren (Matth. 13, 52). So ausdrücklich Gloss. ord. Gregor Naz. (bei Heydenreich S. 152) und Heydenreich. Allein weder der Sprachgebrauch noch der Gegensatz gegen das λογομαχεῖν V. 14 und zu V. 16 (τὰς δὲ βεβήλους κενοφ. περιΐστασο) gestattet diese Auffassung. Noch weniger kann an das Wegschneiden des Fremdartigen oder der falschen Lehren (= νόθα τέμνειν Chrysostomus, Oekumenius, Theophylakt) gedacht werden, weil ja, wie Huther schon bemerkt hat, dem λόγ. τῆς ἀλ. das Falsche nicht beiwohnt. Ebenso wenig an die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, wie Calovius und auch Olshausen wollen, weil davon hier keine Rede ist, und ὀρθοτ. τὸν λόγον an sich diesen Sinn nicht geben kann. Behalten wir den durch den Context V. 14 u. 16 gegebenen Gegensatz zur Heterodidaskalie im Auge, so werden wir den Ausdruck in keiner Weise bloß von der zweckmäßigen Behandlung des λόγος τῆς ἀλ. verstehen können, sondern er muß in diesem Gegensatze nothwendig das Festhalten an diesem λόγος selbst, also dem Sinne nach etwas Aehnliches wie das ἀντέχεσθαι . . . τοῦ λόγου Tit. 1, 9, oder wie Huther es ausdrückt, das Gegentheil von καπηλεύειν τὸν λόγον Gal. 2, 14; 2 Cor. 2, 17 bezeichnen; wie denn auch bei den KVV. ὀρθοτομεῖν geradezu = ὀρθῶς διδάσκειν und ὀρθοτομία = ὀρθοδοξία, ὀρθοδιδασκαλία im Gegensatz zur καινοτομία gebraucht wird; vgl. bei Heydenreich S. 150. Steht das fest, so wird sich dann kaum eine andere Ableitung des Wortes denken lassen, als die von de Wette u. A. bereits gegebene, wonach ὀρθοτομεῖν, wie τέμνειν gewöhnlich = secare, von dem ὁδός, κελευθός gebraucht, und hier λόγος τῆς ἀληθ. mittelst einer Metapher als der Weg

bezeichnet ist, den Timotheus einhalten soll. De Wette führt aus Elsn. Kypke die Stelle bei Eurip. Rhes. v. 422 an: εὐθεῖαν λόγων τέμνων κέλευθον. So schließt sich der Ausdruck hier nahe an das ὀρθοποδεῖν πρὸς τ. ἀλήθειαν Gal. 2, 14 an. Ferner findet sich, was namentlich zu beachten ist, derselbe Ausdruck in der Verbindung mit ὁδός = recte dirigere viam LXX für יִשֵּׁר Sprüche 3, 6; 11, 5. Huther hat zwar gegen de Wette eingewendet, daß in diesen Stellen, wie in jener aus Euripides, ὁδόν dabei stehe. Das ist allerdings richtig; aber warum sollte der λόγος τῆς ἀλ. nicht metaphorisch als der Weg, den Timotheus einhalten soll, bezeichnet seyn können? Und welche andere Ableitung wäre vorzuziehen? Denn wenn Huther bemerkt, ὀρθοτ. bedeute „richtig theilen," so sehe ich noch nicht ein, wie er zu der von ihm angenommenen allgemeineren Bedeutung, die hier einzig zulässig ist = richtig mit etwas umgehen, so daß man es nicht verfälscht, gelangt. In καινοτομεῖν, auf das er sich für das Zurücktreten des Begriffs τέμνειν beruft, läßt sich die Grundbedeutung, so viel ich sehe, überall erkennen.

Vers 16. Es ist ganz in der Weise des Verfassers, daß er nun sofort den Timotheus ermahnt, vor allem selbst an sich zu üben, worauf er bei Anderen dringen soll: τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιΐστασο. Einen offenen Abfall vom Glauben können diese Dinge nicht in sich geschlossen haben, sonst wäre diese Warnung an Timotheus von Seite des Apostels etwas Undenkbares. Vgl. die allg. Einl. §. 4. Der Ausdruck βεβ. κενοφ. wie 1 Tim. 6, 20, vgl. mit 4, 7. Περιΐστασο = gehe ihnen aus dem Wege = meide (nehmlich für die eigene Person), wie Tit. 3, 9. Ist die gegebene Erklärung von ὀρθοτομεῖν die richtige, so möchte περιΐστασο als Gegensatz gut entsprechen. Ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσι ἀληθείας: denn sie werden immer weiter in der Gottlosigkeit fortschreiten. Als Subjekt betrachten die neueren Ausleger sämmtlich die Personen, welche sich mit solchem leeren Geschwätze abgeben, wegen des folgenden αὐτῶν. Ἀσεβείας kann man nur als Genitiv abhängig von πλεῖον betrachten, nicht als Akkusativ, schon deßhalb nicht, weil προκόπτειν sonst immer intransitiv = progredior gebraucht wird. Außer Luc. 2, 52 kommt dieß Wort, wie auch προκοπή, nur bei Paulus vor. Die künftige Gestalt (das Futurum ist wohl zu be-

achten) dieser Verirrung sammt ihren Folgen lehrt 1 Tim. 4, 1 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff. kennen.

Vers 17. „Und ihre Lehre wird um sich fressen wie ein Krebs." Die meisten Ausleger verstehen hier die extensive Verbreitung des Uebels; Mack die intensive, Matthies beides. Da nachher an Hymenäus und Philetus hervorgehoben wird, daß sie so weit hinsichtlich der Wahrheit abgeirrt sind, daß sie die Auferstehung läugnen, so scheint mir richtiger, die Worte von der intensiven Zunahme des Uebels, demnach als Steigerung des vorher Gesagten zu verstehen; denn wenn auch folgt *καὶ ἀνατρέπουσι τήν τινων πίστιν*, so hat dieser Satz doch nicht die Form, ein mächtiges Umsichgreifen des Uebels nach außen damit zu belegen. Der Sinn ist demnach: ihre Lehre führt immer tiefer in den Irrthum hinein. *Γάγγραινα* eigentlich wohl der kalte Brand; vgl. Winer RWB. u. d. A. Krankheit. *Νομὴν ἕξει*, vgl. Apgsch. 4, 17 *διανέμεσθαι*; eigentlich = Weide haben, ein geläufiger Ausdruck für das Umsichgreifen von Geschwüren (vgl. Passow unt. *νομή*). Als Beispiele werden Hymenäus und Philetus angeführt; der erstere wahrscheinlich identisch mit dem 1 Tim. 1, 20 genannten, vgl. zu d. St.; der letztere nicht weiter bekannt.

Vers 18. „Als welche in Ansehung der Wahrheit vom Ziele abgekommen sind, indem sie behaupten, die Auferstehung sey schon geschehen, und den Glauben Mancher umstürzen." *Ἀστοχέω* wie 1 Tim. 1, 6; 6, 21. In welchem Sinne diese behauptet haben, die Auferstehung sey schon geschehen, ist schwierig zu bestimmen. Den sichersten Anhaltspunkt bieten die Stellen, in welchen der Apostel von der falschen Ascese dieser *ματαιολόγοι* redet: Tit. 1, 14 ff.; 1 Tim. 4, 8 und namentlich 4, 1 ff., sofern die in dieser Stelle gegebene Schilderung der Zukunft der geschichtlichen Gegenwart entnommen ist. Für eine solche von einem falschen Gegensatze zwischen Fleisch und Geist ausgehende Richtung lag es nahe genug, die Auferstehung des Leibes zu läugnen; der positive Sinn ihrer Behauptung wird dann nicht der gewesen seyn, daß die geistliche Auferstehung, von der Röm. 6, 3 ff. redet, die einzig wahre Auferstehung sey, sondern vielmehr werden sie diese als die Frucht ihrer besonderen Weisheit und ihrer Ascese bezeichnet haben, da, wie eben unsere

Stelle lehrt, ihre Behauptung in einem specifischen Zusammenhange mit ihrem Treiben steht und daraus sich entwickelt hat. Aehnlich die späteren Gnostiker; vgl. Iren. adv. haer. II, 31, 2: esse resurrectionem a mortuis agnitionem ejus quae ab eis (Gnosticis) dicitur veritatis. Tert. de resurr. c. 19 u. a. vgl. bei Heydenreich, de Wette, Baur (die Pastoralbr. S. 38 f.). Daß eine solche Irrlehre für die apostolische Zeit im Allgemeinen nicht undenkbar sey, und wir daher nicht genöthigt seyen, speciell von Marcion die Stelle zu verstehen, darüber vgl. die allg. Einl. §. 3. Gegen diese Beziehung entscheidet schon der Umstand, daß diese Irrlehre hier nicht als stehender Zug der vom Apostel bekämpften Verirrung der *βέβηλοι κενοφωνίαι* (worunter nach Baur zu 1 Tim. 6, 20 die Marcionitische Gnosis zu verstehen wäre), sondern als Ausgeburt des leeren Geschwätzes bei Einzelnen bezeichnet wird; vgl. die allg. Einl. §. 4. Andere erklären diese Behauptung der schon geschehenen Auferstehung von der Erneuerung der Generationen durch die Geburt (*τὰς ἐκ παιδοποιΐας διαδοχὰς ἀνάστασιν προςηγόρευον*, Theodoret), oder von politischer Restauration, oder von der bei dem Tode Christi erfolgten Auferstehung einiger Verstorbenen (Matth. 27, 52 — so Schöttgen, Böttger S. 170 ff.), was alles gar keinen Anknüpfungspunkt hat, und daher mit Recht von den neueren Auslegern zurückgewiesen worden ist. (Vgl. dagegen Mack S. 472.) *Καὶ ἀνατρέπουσιν τήν τινων πίστιν* fügt der Apostel hinzu, um daran die weitere Erörterung V. 19 ff. anzuknüpfen. *Ἀνατρέπειν*, evertere, wie Tit. 1, 11. Die *πίστις* ist ihr christlicher Glaube, dessen integrirendes Moment jene Hoffnung der einstigen Auferstehung bildet; vgl. 1 Cor. 15, 13 ff.

Vers 19. „Jedoch der feste Grund Gottes steht," als Entgegensetzung gegen die Umstürzung des Glaubens Einzelner, V. 18 *καὶ ἀνατρέπουσιν κτλ.*; im Gegensatz hierzu ist auch der Ausdruck *στερεός* und *ἕστηκε* aufzufassen. Es versteht sich dann auch von selbst, daß der *θεμέλιος*, der unerschütterlich trotz aller Fluctuationen der Irrlehre und des Glaubens Einzelner feststeht, nicht einzelne Christen — die *αἱ στερεαὶ ψυχαί* nach Chrysostomus — sondern vielmehr die Kirche als der von Gott gegründete Bau ist (1 Cor. 3, 9), dessen Grundstein Christus ist (1 Cor. 3, 10. 11), und dessen Bestand hienieden durch das Walten

seines Geistes in ihr, der zu Christo führt und bei ihm erhält, verbürgt ist. Ihr als Gemeinschaft, nicht den Einzelnen in ihr, gilt unbedingt die Verheißung Matth. 16, 18 und das Wort στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας 1 Tim. 3, 15. Andere haben unter dem θεμέλιος die κρηπὶς τῆς ἀληθείας (Theodoret), oder bestimmter noch Christum, mit Berufung auf 1 Cor. 3, 11 (Bretschneider), oder die Grundlehre der Auferstehung (Michaelis u. A.), oder die promissa Dei (Ambrosius), die fides Dei immota (Bengel), die Gnadenwahl (Calvin u. A.) u. dgl. verstehen wollen; dagegen spricht, wie de Wette schon bemerkt, daß die folgenden Merkmale offenbar auf solche deuten, welche in das Haus Gottes gehören oder eintreten wollen, und die Fortsetzung des Bildes V. 20: ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ κτλ. — Den Ausdruck θεμέλιος (sc. λίθος), ursprünglich = Grundstein, darf man, wie Huther richtig bemerkt hat, nicht strikte in dieser Bedeutung fassen, da dann unter der darauf gegründeten οἰκοδομή doch nur die Gemeinde Christi verstanden werden könnte; man braucht aber auch nicht seine Bedeutung bis zu der von Gebäude, Palast, wie es zwar Jer. 6, 5; Jes. 25, 2 bei den LXX = אַרְמוֹן vorkommt, zu erweitern (de Wette), sondern er bedeutet Grund, Unterbau des Ganzen, und die Wahl des Ausdrucks erklärt sich aus dem Gegensatze zum Vorangehenden, der einerseits die Bezeichnung der ἐκκλησία als eines nicht Wankenden, sondern Feststehenden erforderte, und andererseits, sofern die Abfallenden doch auch ein Theil der οἰκοδομή waren, von selbst auf eine Scheidung des Grundes von dem, was darauf gebaut ist und einstürzen kann (vgl. 1 Cor. 3, 12), führte. Da, wo der Apostel von der Kirche nicht nach ihrem wesenhaften Bestande, wie hier, sondern von ihr nach ihrer zeitlichen Erscheinung redet (V. 20), da vergleicht er sie mit einer μεγάλη οἰκία, die Verschiedenartiges, ja Entgegengesetztes in sich befaßt (ἃ μὲν εἰς τιμήν, ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν V. 20). Von diesem θεμέλιος sagt nun der Apostel weiter, daß er ein Siegel habe: ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην. Die Verbindung des Particip. mit dem Vorangehenden wird sich nur begründend fassen lassen: indem er hat ꝛc. Σφραγίς bedeutet Siegel und Siegelabdruck, wodurch etwas verwahrt oder in seiner Zugehörigkeit bezeichnet, oder etwas bestätigt und verbürgt wird. Auch sonst braucht der Apostel diesen Ausdruck in meta-

phorischer Bedeutung, so Röm. 4, 11; 1 Cor. 9, 2 und so auch *σφραγίζω* Eph. 1, 13; 4, 30; 2 Cor. 1, 22; Röm. 15, 28. Diese *σφραγίς* hier ist in einer Inschrift bestehend zu denken, welche der *θεμέλιος* an sich trägt, wofür man mit Recht an 5 Mos. 6, 9; 11, 20; Apok. 21, 14 erinnert; aber *σφραγίς* wird darum doch nicht ohne Weiteres für gleichbedeutend mit *γράμματα* genommen werden dürfen; sondern, indem der Apostel *ἔχων τ. σφρ. τ.* sagt, stellt er die Inschrift als eine Bürgschaft dessen dar, daß die *ἐκκλησία ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεθελιωμένη* ein unerschütterliches Bestehen habe. *Ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καὶ· Ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου* — lautet diese Inschrift. „Der Herr kennt die Seinen" aus 4 Mos. 16, 5 entnommen, und zwar nach der Uebersetzung der LXX, die וְיָדַע für וְיֹדַע nahmen. Daß auch sonst ungenaue Citate solcher Art vorkommen, ist bekannt, und kann also unser Fall nichts gegen die paulinische Abfassung beweisen; man vgl. z. B. nur Röm. 3, 4 und de Wette zu d. St. Daß das Citat darum seiner Absicht nach nicht falsch, sondern derselbe Grundgedanke hier wie dort ausgesprochen ist, ist leicht zu erkennen. Der Sinn der Worte hier wird durch die geschichtliche Beziehung des Citats vollends klar: wie dort der Herr über seine Gemeinde waltet und zu erkennen giebt, wer sein eigen ist, so gilt dieß auch von der neutestamentlichen Gemeinde: er erkennt die Seinen und unterscheidet sie faktisch von denen, die ihm nicht angehören; es wird also in der Kirche, deren Haupt der Herr ist, nie sich an die Stelle der Wahrheit die Irrlehre setzen und so den von Gott gelegten Grund stürzen können. Die Inschrift enthält aber zweitens auch, was von denen verlangt wird, welche des Herrn seyn wollen: „Es trete ab von der Ungerechtigkeit jeder, der den Namen des Herrn nennt." Nur unter dieser Bedingung wird er vom Herrn anerkannt als ein Zugehöriger. Die Worte halten wohl, wie Ausleger schon bemerkt haben, die mit *ἔγνω κύριος* gegebene geschichtliche Beziehung fest; vgl. 5 Mos. 16, 26 (Jes. 52, 11). — Daß unter *ἔγνω* nicht ein abstraktes Erkennen, sondern ein Anerkennen, das sich manifestirt, zu verstehen ist, lehrt schon der geschichtliche Bezug der Stelle und der sonstige Sprachgebrauch; vgl. 1 Cor. 8, 3; Gal. 4, 8 und Winer's Comm. zu d. St.: „agniti a Deo

ut qui Dei sint (nam Deus, inquit Pelagius, non novit iniquos) sc. datis bonis spiritualibus.“ Unter der ἀδικία, dem Gegensatz der sittlichen Rechtbeschaffenheit, ist die Irrlehre mit befaßt, aber nicht ausschließlich bezeichnet; vgl. V. 22. Πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄν. κυρίου ist nicht = קָרָא בְּשֵׁם יְיָ, was ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄν. (V. 22) ist; sondern ist = nennen, im Sinne von bekennen.

Vers 20. Der Gründung Gottes, hat der Apostel V. 19 gesagt, gehören nur die an, welche dem Herrn wahrhaft zugehören. Er wendet sich sofort „zur faktischen Erscheinung der Kirche“ (Olshausen; vgl. über den Wechsel des Ausdrucks in οἰκία zu θεμέλιος V. 19), welche in ihrer aus verschiedenen und selbst entgegengesetzten Elementen gebildeten Gestaltung dieser Behauptung zu widersprechen scheint, um diesen Umstand einerseits als einen mit einer μεγάλη οἰκία, wie sich die Kirche faktisch darstellt, natürlich gegebenen, relativ nothwendigen darzuthun, andererseits die Mahnung daran zu knüpfen, sich zu reinigen von allem, was im Hause Gottes zu einem Gefäß der Unehre macht. — Ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ sagt der Apostel; dabei ist μεγάλῃ wohl zu beachten: es drückt denselben Gedanken aus, wie etwa das Gleichniß vom Netz (Matth. 13, 47): ist dieses einmal ins Meer ausgeworfen, so kann es nicht anders seyn, als daß es Fische von allerlei Art aufnimmt; sowie die Kirche zu einer großen οἰκία wird, kann auch bei ihr nicht ausbleiben, was bei jeder großen Wohnung stattfindet, daß sie Gefäße verschieden an Werth und Gebrauch in sich faßt. Und daß dieses Beisammenseyn des Verschiedenartigen und Entgegengesetzten nicht der Absicht Gottes zuwider ist, lehrt schon unsere Stelle und deutlicher noch Matth. 13, 24 ff. Es bedarf keines Beweises, daß hier οἰκία nicht, wie Chrysostomus, Theodoret u. A. wollen, die Welt, sondern eben die Kirche bedeutet nach ihrer zeitlichen Erscheinung, wie schon Cyprian, Augustin u. A. (vgl. bei de Wette) erkannt haben; neque enim de extraneis disputat Paulus, sed de ipsa Dei familia — Calvin (anders Röm. 9, 21 ff.); und zwar sind es auch hier zwei Klassen, die sich gegenüberstehen, nicht als von guten und weniger guten, sondern von solchen, welche εἰς τιμήν und welche εἰς ἀτιμίαν sind, also wie Matth. 13, 25. 26. 37 ff.; obwohl dann jede Klasse wieder innerhalb ihrer selbst Abstufungen enthält, wie hier mit χρυσᾶ

καὶ ἀργυρᾶ auf der einen Seite, mit *ξύλινα καὶ ὀστράκινα* auf der anderen angedeutet ist; vgl. Matth. 13, 23. *Σκεύη* dasselbe Bild wie Röm. 9, 21 ff. Aehnlich im Gedanken, doch in der Beziehung verschieden ist die Stelle 1 Cor. 3, 12. Der Theilung mit *οὐ μόνον — ἀλλὰ καί* entspricht das *ἃ μὲν — ἃ δέ*. — *Εἰς τιμὴν* und *εἰς ἀτιμίαν* wie Röm. 9, 21 ff., welche Stelle es außer Zweifel stellt, daß *τιμή* und *ἀτιμία* nicht bloß einen graduellen Unterschied andeuten. Richtig de Wette: die Ehre und Unehre sey nicht die des Hauses oder des Besitzers, sondern der Gefäße selbst, wie Röm. 9, 21.

Vers 21. Pflicht sey, sich zu reinigen von dem, was zu einem Gefäß der Unehre macht, um ein Gefäß der Ehre zu werden. Gut de Wette: „Rückkehr zur Ermahnung durch eine zwar allgemein gehaltene, aber dem Timotheus zur Beherzigung gesagte Warnung." Der Ausdruck *ἐκκαθαίρω* kommt nur noch bei Paulus 1 Cor. 5, 7 vor = expurgo. Das *ἀπὸ τούτων* kann sich nur auf die *ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν* beziehen, worunter, wie das folgende *σκεῦος εἰς τιμὴν* zeigt, Personen zu verstehen sind. Deßhalb darf man aber nicht, wie manche Ausleger wollen, *ἐκκαθ.* = „sich absondern" nehmen, sondern die Verbindung ist prägnant = durch Reinigung sich absondern von diesen; vgl. *ἀποστήτω* V. 19. „Eine freilich bloß negative Bedingung," bemerkt de Wette. Aber was bedürfte es weiter für Glieder der christlichen Kirche, als sich zu scheiden von dem, was zur Unehre gereicht, um ein *σκεῦος εἰς τιμὴν* zu seyn? Und der Apostel benennt ja im Folgenden nicht eine besondere Beschaffenheit Einzelner, sondern was von allen Christen als solchen gilt. *Ἡγιασμένον, εὔχρηστον* ohne dazwischentretendes *καί* (vgl. Tischendorf); also das Asyndeton der Enumeration. *Ἡγιασμένον* als Folge des *ἐκκαθαίρειν*: geheiligt, nehmlich in Christo, in dessen heiligender Gemeinschaft sie stehen, durch den Geist desselben. Die Metapher *σκεῦος* nöthigt keineswegs, *ἡγιασμ.* äußerlicher als sonst zu fassen. *Εὔχρηστος* = wohl zu brauchen; hier und 4, 11, kommt außerdem nur noch bei Paulus Philem. 11 vor. *Δεσπότης* dem Bilde entsprechend. *Εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον* vgl. Eph. 2, 10*).

---

*) Ist die gegebene Erklärung dieser Stelle V. 19—21 richtig, so lehr

Vers 22. *Τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε* — im Gegensatz zu der eben verlangten Tüchtigkeit zu allem Guten. Die Beziehung auf Timotheus, im Vorangehenden latent, tritt nun bestimmt wieder hervor, wie V. 16. Hat der Apostel vorher Reinigung von Allem, was unbrauchbar macht im Hause Gottes, verlangt, so wird sich nun auch die Warnung vor den jugendlichen Lüsten (denn Neuerungssucht bedeutet der Ausdruck nicht) begreifen lassen, ohne daß man, wie de Wette, eine von der Gedankenreihe (die V. 23 fortgehe) abspringende Ermahnung anzuerkennen hat. V. 23 kommt der Apostel nur wieder auf den Punkt zurück, von dem er ausgegangen war, und der ihn bei der sittlichen Beschaffenheit der Verirrungen, vor denen er warnt, auf das sittliche Gebiet hinübergeführt hatte. Die War-

---

sie eine doppelte Betrachtung der Kirche, einmal als des von Gott sichtbar in die Welt eingegründeten Baues, zu dem nur die gehören, welche Gott wahrhaft zugehören, und dann als eines großen Hauses, in welchem Verschiedenartiges, ja Entgegengesetztes sich beisammen befindet. Das Recht der Unterscheidung zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, die innerhalb der sichtbaren den unerschütterlichen Grund bildet, ist daraus eben so klar als das Unrecht, die faktische Erscheinung der Kirche (*μεγάλη οἰκία*) auf die Gestalt des *στερεὸς θεμέλιος*, wenn auch nur annähernd, reduciren und darum die *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* ausscheiden zu wollen. Was könnte die Kirche, wenn es durch Scheidung dahin käme, daß sie nicht mehr der *μεγάλη οἰκία* V. 20 gleicht, Anderes begehren, als wieder zur *μεγάλη οἰκία* zu werden, und wird es dann anders seyn, als es nach des Apostels Wort bei jeder *μεγάλη οἰκία* ist? Hofft man, wenn man das Netz aufs Neue auswirft, wenn auch Fische allerlei Art, doch keine faulen zu beschließen? Die Hoffnung ist ebenso menschlich wie die Furcht, es möchte die Masse der Unchristlichen in der Kirche das Christliche erdrücken; *ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκε*, sagt der Apostel, und nicht äußerliche Scheidung, sondern Reinigung (*ἐκκαθαίρειν*) benennt er als das Mittel, das hier dient. Widerspricht so die Stelle einerseits der falschen Separationssucht, so auch andererseits der Unionssucht, welche Allem, was in der *μεγάλη οἰκία* sich findet, eine gleiche Berechtigung zuerkennt; sie hebt ihrerseits den *θεμέλιος* auf. Beide Bestrebungen wurzeln in dem gleichen Grunde einer Vermengung der zwiefachen Betrachtung der Kirche als *θεμέλιος* und als *μεγάλη οἰκία*, indem die erstgenannten das, was nur von der Kirche als *θεμέλιος* gilt, auf die Kirche als *μεγάλη οἰκία* übertragen; die anderen, indem sie das, was von der Kirche in ihrer faktischen Erscheinung gilt, auch auf den *θεμέλιος* anwenden, oder von einem solchen überhaupt nichts wissen wollen.

nung vor den jugendlichen Lüsten läßt sich nur verstehen, wenn Timotheus als junger Mann gedacht ist; vgl. 1 Tim. 4, 12. Vor allen den sittlichen Gefahren seines Alters wird er gewarnt, worunter, wie Chrysostomus, Theophylakt u. A. schon erinnern, nicht bloß *αἱ τῆς πορνείας, ἀλλὰ πᾶσα ἐπιθυμία ἄτοπος* zu verstehen ist: *κἂν ὑβριστὴς ᾖ τὶς, κἂν δυναστείας ἐρᾷ, κἂν χρημάτων κτλ.* Namentlich mag der Apostel an die *κενοδοξία, ἐριθεία* u. dgl. gedacht haben, da er im Folgenden die *εἰρήνη μετὰ πάντων κτλ.* hervorhebt. *Φεῦγε — δίωκε* wie 1 Tim. 6, 11; 1 Cor. 6, 18 (*φεύγω*); 1 Thess. 5, 15 (*διώκω*) u. a. Die *δικαιοσύνη* ist auch hier wieder die sittliche Rechtbeschaffenheit, die hervorgeht aus der *πίστις* und *ἀγάπη*. *Δικαιοσύνην τὴν καθ᾽ ὅλον ἀρετὴν λέγει, τὴν ἐν βίῳ εὐσέβειαν*, Chrysostomus. Es ist der Gegensatz zur *ἀδικία* V. 19. *Εἰρήνην* hat man mit dem folgenden *μετά* zu verbinden; es ist „innige Gemeinschaft und Eintracht" (de Wette) mit denen, welche den Herrn anrufen (als Bezeichnung des Christen auch 1 Cor. 1, 2); hier tritt aber als Antithese gegen die Verführer noch hinzu: *ἐκ καθαρᾶς καρδίας*, weil es ihnen daran fehlt; vgl. zu 1 Tim. 1, 5. 19; 4, 2; Tit. 1, 15 u. a.

Vers 23. Zu diesem Trachten stimmt nicht die Beschäftigung mit den *ζητήσεις* (1 Tim. 1, 4; 6, 4; Tit. 3, 9): denn sie erzeugen *μάχας* (vgl. 1 Tim. 6, 4; Tit. 3, 9); daher sie Timotheus meiden (*παραιτεῖσθαι* wie Tit. 3, 10; 1 Tim. 4, 7) soll. *Μωραί* wie Tit. 3, 9. *Ἀπαίδευτος* nur hier = ungeschickt, insipidus (vgl. Winer §. 16, 3, S. 108), öfter bei den LXX; nicht = was nicht zur Erziehung dient.

Vers 24. Solch ein *μάχεσθαι* komme nicht einem *δοῦλος κυρίου* zu, was eine Hindeutung auf den Beruf des Timotheus (V. 13), nicht auf seine Stellung als Christ ist, wie die folgenden Prädikate lehren. Doch könnte an sich *δοῦλος κυρίου* auch in der anderen Beziehung gebraucht seyn; vgl. 1 Cor. 7, 22; Eph. 6, 6. Was ihm zukommt, ist väterliche Milde und Gütigkeit gegen Alle; vgl. zu dem Ausdrucke 2 Thess. 2, 7. *Πρὸς πάντας* — er muß über den Parteien stehen; *διδακτικόν* lehrhaft, nicht streitsüchtig seyn, vgl. 1 Tim. 2, 2; er muß *ἀνεξίκακον* (Sap. 2, 19 das Substantiv.) seyn, d. h. sich nicht zum Zorn durch Widerspruch und Lästerung hinreißen lassen, nicht reizbar seyn.

Vers 25. Und wo er mit Widersprechenden zu thun hat, muß er ihnen πραότης entgegensetzen (= mansuetudo erga alios, animus naturâ sedatus, qui aegre ad iram incenditur — Winer zu Gal. 5, 22) und in solcher Sanftmuth zurechtweisen (ähnlich νουθεσία Tit. 3, 10; vgl. zu 1 Tim. 1, 20) τοὺς ἀντιδιατιθεμένους, d. i. wie de Wette bemerkt: nicht qui veritati resistunt, sondern = welche ἀντιθέσεις machen (1 Tim. 6, 20), ἀντιλέγοντες Tit. 1, 9, nicht ἀντικείμενοι = Ungläubige, wie 1 Tim. 5, 14. „Zwar fällt die Milde gegen die Irrlehrer auf; aber sie werden hier als noch verbesserlich gedacht: erst wenn sie sich unverbesserlich zeigen, sind sie sich selbst zu überlassen, Tit. 3, 16." De Wette. Richtiger: Der Apostel denkt sich diese ἀντιδιατιθέμενοι mit ihren ζητήσεις nicht als eigentliche Irrlehrer, wie wir wiederholt schon wahrgenommen haben; sondern als Kranke am Glauben, die zur Gesundheit zurückgebracht werden sollen. Ihre Verirrung hat einen sittlichen Grund; daher μήποτε (ob nicht etwa) δώῃ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν (δώῃ, nicht δῷ, ist nach den besten Codd. zu lesen, was hier offenbar als ein Conjunktiv behandelt ist). Sinnesänderung, Bekehrung des Herzens thut ihnen vor Allem Noth, damit sie zur ἐπίγνωσις (plena et accurata cognitio, vgl. zu Tit. 1, 1) der Wahrheit gelangen — V. 26 ... „und sie wieder nüchtern werden aus des Teufels Schlinge, gefangen von ihm unter jenes Willen." Ihr Zustand ist als eine geistige Berauschung dargestellt; vgl. ἐκνήφειν 1 Cor. 15, 34 und νήφειν 1 Theſſ. 5, 6. 8 u. a. Ἐκ τῆς κτλ. constructio praegnans, vgl. Winer §. 66. III. c. S. 677. Παγὶς τοῦ διαβ. 1 Tim. 3, 7; 6, 9. Das Wort ὁ διάβολος nennt de Wette unpaulinisch, was mit seiner Verwerfung des Epheserbriefs zusammenhängt; vgl. das. 4, 27; 6, 11 und Harleß zu d. St. Die letzten Worte ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα werden von den neuesten Auslegern Matthies, de Wette und Huther einstimmig so aufgefaßt, daß sie zusammengehören, was man als ausgemacht betrachten darf, die Pronomina αὐτοῦ und ἐκείνου aber auf das gleiche Subjekt, den διάβολος, gehen. Was hauptsächlich für diese Ansicht spricht, ist, daß ἐζωγρημένοι so gefaßt sich besser an die vorhergehende παγίς als Erläuterung anschließt. Aber mir scheint es, diese Erläuterung sey überflüssig und der Gedanke

matt. Und wozu doch der Wechsel von *αὐτοῦ* und *ἐκείνου*, auch wenn er möglich ist (vgl. de Wette, der auf Plat. Cratyl. p. 430 E. Kühner, §. 629. A. 3 verweist)? Er legt es wenigstens sehr nahe, an verschiedene Subjekte zu denken, und dann bei *αὐτοῦ* an den *δοῦλος*, bei *ἐκείνου* an *ὁ θεός*, wie schon Wetstein, Bengel u. Mack die Stelle aufgefaßt haben; denn der *δοῦλος* ist hier Hauptsubjekt; *ἐκείνου* aber stände, um auf *ὁ θεός* im Gegensatze zu dem nächsten *διάβολος* hinzuweisen. Der Ausdruck *ἐζωγρημένοι*, ganz wie Luc. 5, 10, = lebendig gefangen, wäre dann als Antithese gegen das Gefangenseyn vom Stricke des Teufels gebraucht: aus seiner Gefangenschaft sind sie in eine andere Gefangenschaft gerathen, und welches diese Gefangenschaft ist, bestimmte dann *εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα; εἰς* Gegensatz von *ἐκ — παγίδος*. Für die ganze Stelle ließe sich dann 2 Cor. 10, 5 vergleichen: *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ*. Wie viel passender ist es, wenn mit diesem Zusatz am Schlusse noch hervorgehoben wird, was Pflicht eines *δοῦλος κυρίου* sey. Im Sinne von „Befreiung," was de Wette einwendet, braucht man ja *ἐζωγρ.* nicht zu fassen: eine neue selige Gefangenschaft ist an die Stelle jener unseligen getreten; daß *δοῦλος* fern steht, kann man auch nicht wohl sagen, wenn es auch rein äußerlich genommen wahr ist: denn er ist Hauptsubjekt; ebenso nicht, daß der Sinn zu witzelnd sey: denn die Metapher ist als Gegensatz zu dem Nächstvorhergehenden gegeben, und die angeführten Stellen, Luc. 5, 10 und namentlich 2 Cor. 10, 5, sind ganz ähnlicher Art. Die Beziehung des *ζωγρέω* auf den Fischfang nach Luc. 5, 10 liegt hier außer dem Zusammenhang; so nehmlich Theophylakt, der *αὐτοῦ* und *ἐκείνου* auf Gott bezieht; noch unpassender verstehen Andere *αὐτοῦ* vom *διάβ.* und *ἐκείνου* von Gott, indem sie *εἰς* = *κατά* nehmen. Die Auslegung kann nur zwischen den beiden erstgenannten Ansichten schwanken, von denen die letztere mir entschieden die bessere scheint.

§. 4. Hinweisung auf die bereits sich offenbarenden Erscheinungen der letzten Zeit zum Behuf einer Anweisung des Timotheus in dieser Beziehung.

(Kap. 3, 1—17.)

Nach de Wette ist der Verfasser schon 2, 14—26 vom Zweck des Briefs abgeirrt, noch mehr hier, wo er sogar den Blick in die Zukunft erhebe. Allein was berechtigt denn, die Aufforderung an Timotheus, nach Rom zu kommen, als den einzigen Zweck des Briefes zu betrachten? Diese persönliche Angelegenheit tritt vielmehr von 2, 1—4, 8 hinter die Ermahnung zu treuer Berufserfüllung zurück und kommt erst 4, 9 wieder zum Vorschein. Dann ist aber der Verfasser 2, 14—26, wo er dem Timotheus sein rechtes Verhalten als eines Verkündigers des Evangeliums Angesichts der herrschenden Hinneigung zu leerem Wortstreite vorzeichnet, eben so wenig abgeirrt, als jetzt 3, 1—17, wo er hinweist auf eine andere Verirrung, die er ihres unsittlichen Charakters wegen als Vorläuferin der Erscheinungen der letzten Zeit bezeichnet, mit welcher, als einer der Wahrheit geflissentlich widerstrebenden, unverbesserlichen, Timotheus sich nicht behelligen soll (im Gegensatze zu der ihm in Ansehung des λογομαχεῖν gegebenen Anweisung 2, 25 f.). Er charakterisirt diese Verirrung näher 3, 6—8, giebt dem Timotheus V. 9 die beruhigende Versicherung, daß diese Verführer es um ihrer offenbaren ἄνοια willen nicht weit bringen; erinnert ihn im Gegensatz zu diesem Treiben V. 10 u. 11 an sein, des Apostels, persönliches Beispiel, dem Timotheus sich angeschlossen habe, aus dem Timotheus sich auch das abnehmen kann, daß Verfolgungen bei einem gottseligen Leben nicht ausbleiben können; anders aber sey es mit jenen Verführern V. 13; um ihn dann V. 14 aufzufordern, zu bleiben bei dem, was er gelernt habe, wofür ihm das persönliche Beispiel des Apostels und V. 15—17 das Wort der Schrift bürge, das ihn zur Seligkeit unterweisen könne. — Im Einzelnen vgl. die Auslegung.

Vers 1. *Τοῦτο δὲ γίνωσκε* (die Lesart *γινώσκετε* nach **A F G** u. A. kann ich mit Tischendorf nicht für richtig halten) — beginnt der Apostel, auf etwas Neues, vom Vorigen Ver-

schiedenes übergehend, und läßt nun eine Hinweisung auf die letzte Zeit folgen, um durch diese den Timotheus über eine gewisse Erscheinung der Gegenwart zu orientiren. Eine Parallelstelle für die unsrige ist 1 Tim. 4, 1 ff. Die Absicht der Erwähnung der Zukunft ist beide Male, den Timotheus aus ihr die Gegenwart beurtheilen und ihn erkennen zu lassen, was unter solchen Umständen seine Pflicht sey. — Wie dort, ruht auch hier was der Apostel über die künftige Gestalt des christlichen Lebens sagt seinem allgemeinen Inhalte nach auf bereits vorliegender Weissagung des göttlichen Geistes; aber die bestimmte Form, in welche diese allgemeine Weissagung gefaßt wird, rührt auch hier von dem Apostel her, der aus den Erscheinungen der Gegenwart die Gestalt der Zukunft zu enträthseln weiß (vgl. zu 1 Tim. 4, 1 ff.). An unserer Stelle ist es aber nicht, wie dort, der künftige Abfall vom Glauben, auf den der Apostel hinweist, sondern die Unsittlichkeit unter christlichem Schein und Namen, wie sie sich offenbaren wird: denn in diesem unsittlichen Charakter liegt die Verwandtschaft der V. 6—8 näher bezeichneten Verführer mit den Menschen der Zukunft, und eben dieser ist es, der sie zu Vorboten jener traurigen Zukunft macht. — *Ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*, schreibt der Apostel, werden schwere Zeitumstände eintreten. Unter diesen *ἔσχαται ἡμέραι* kann hier nicht die christliche Weltzeit überhaupt verstanden werden, wie Apgsch. 2, 17; Hebr. 1, 1, da hier nicht von dieser im Gegensatz zu einer früheren die Rede ist; sondern nur die letzte Zeit innerhalb der christlichen Aera, wie 1 Petr. 1, 5; Jud. 18; 2 Petr. 3, 3, da der Verfasser von einer in Ansehung der Gegenwart zukünftigen Zeit redet, wie der Context (*ἐνστήσονται, ἔσονται*) und die Vergleichung von 1 Tim. 4, 1 (*ὕστεροι καιροί*) deutlich zeigt. Ueber das Fehlen des Artikels vgl. Winer §. 18, 1. S. 141 unter *καιρός*. *Ἐνστήσονται* kann nicht, wie de Wette richtig bemerkt, eine Zukunft in der Zukunft bezeichnen wollen, und ist daher nicht = imminebunt, sondern = aderunt, sie werden eintreten; so auch *ἐνεστώς* von der Gegenwart Gal. 1, 4 u. a.; vgl. Winer's Comm. zu d. St. — *Καιροὶ χαλεποί* = „schwere Zeitläufte," ähnlich Eph. 5, 16 *ἡμέραι πονηραί* Gal. 1, 4; 1 Joh. 5, 19.

Vers 2—5 erläutert der Apostel das *καιροὶ χαλεποί*: schwer werden die Zeitläufte seyn um der Unsittlichkeit der Menschen

willen. Mit οἱ ἄνθρωποι sind die Menschen der Mehrzahl nach gemeint; ihren generellen Charakter beschreibt der Apostel. Er thut dieß in einer Anzahl von Prädikaten, die nicht sowohl an einem fortlaufenden Faden des Gedankens aufgereiht, als vor dem Blick des Timotheus ausgebreitet sind, wiewohl sich der Grund der Aufeinanderfolge bei einzelnen recht wohl erkennen läßt. Φίλαυτοι = selbstsüchtig, nur hier, ist als die Wurzel der folgenden Untugenden vorangestellt; vgl. dagegen 1 Cor. 13, 4—7. Als nächste Folge: φιλάργυροι = geldsüchtig, vgl. Luc. 16, 14; 1 Tim. 3, 3 (ἀφιλάργυρος); dem Sinne nach parallel ist Röm. 1, 29. Als weitere Folge (vgl. dagegen 1 Cor. 13, 4) ἀλαζόνες, außer hier nur noch Röm. 1, 30 = prahlerisch; ὑπερήφανοι = stolz mit Verachtung des Andern; Röm. 1, 30 ebenso mit ἀλαζόνες verbunden; βλάσφημοι, aus der stolzen Verachtung des Andern hervorgehend, hier nicht = Gotteslästerer, sondern Lästerer des Nächsten; vgl. Tit. 3, 2. Weiter γονεῦσι ἀπειθεῖς, wie Röm. 1, 30, womit der Impuls zu den weiter folgenden Prädikaten gegeben ist: ἀχάριστοι (Luc. 6, 35) = undankbare, ἀνόσιοι = impii (1 Tim. 1, 9), ἄστοργοι = lieblose (Röm. 1, 31). An ἄστοργοι reiht sich, wie Röm. 1, 31: ἄσπονδοι = unversöhnlich (und bundbrüchig?); weiter διάβολοι (1 Tim. 3, 11; Tit. 2, 3) = verläumderisch, von βλάσφημος, dem offenen Lästerer, zu unterscheiden; ἀκρατεῖς, ἀνήμεροι, ἀφιλάγαθοι wieder eine Gruppe für sich; das erste, nur hier, ist das Gegentheil von ἐγκρατής (Tit. 1, 8), also impotens sui, unfähig sich zu beherrschen; ἀνήμερος, gleichfalls nur hier, = ungezähmt, wild; ἀφιλάγαθος, auch nur hier, das Gegentheil von φιλάγαθος Tit. 1, 8 = das Gute nicht liebend, ἐχθροὶ παντὸς ἀγαθοῦ Theophylakt. Weiter προδόται, προπετεῖς, wohl in Folge des Gleichklangs zusammengestellt, wie vorher die Ausdrücke mit α privat.; der erstere Ausdruck noch Luc. 6, 16; Apgsch. 7, 52; hier nicht im Sinne von Verräthern am Christenthume oder an den Christen als solchen, was nicht zu ἔχοντες μόρφωσιν V. 5 stimmen würde; sondern im gewöhnlichen Sinne, also Menschen, bei denen keine Treue zu finden ist, τῆς φιλίας Chrysostomus. Προπετεῖς (vgl. Apgsch. 19, 36) = temerarii, unbesonnen, tollkühn, also Menschen, welche thun, was ihnen in den Sinn kommt, ohne sich durch Rücksichten binden zu lassen. Τετυφωμένοι (vgl. zu

1 Tim. 3, 6; 6, 4) umnebelt, verblendet und dabei aufgeblasen. *Φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι* — beide Ausdrücke nur hier — eine absichtliche Paronomasie: „mehr nach Lust jagend, als nach Gott fragend" (bei Huther); vgl. hinsichtlich des Gedankens Röm. 16, 18; Phil. 3, 18. 19; Jac. 4, 1 u. a. *Ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτοῦ ἠρνημένοι* = welche den Schein der Gottseligkeit haben, aber ihre Kraft verleugnen. *Μόρφωσις* noch Röm. 2, 20, aber in anderem Sinne; hier Gestalt im Gegensatz zum Gehalt, der *δύναμις*, also Schein ohne Wesen. *Ἠρνημένοι* als Act, unter dessen Folgen sie stehen; vgl. Tit. 1, 16; 2, 12. Die ganze Stelle erinnert stark an Röm. 1, 29—31, mit welcher die unsrige mehrere Ausdrücke gemein hat, die sonst nicht vorkommen. Es ist „ein neues Heidenthum unter christlichem Namen" (Olshausen), was der Apostel hier beschreibt. Uebrigens versteht sich von selbst, daß hier der Gesammtcharakter jener Menschen gezeichnet ist, der an den Einzelnen mehr oder minder sich findet. V. 5 zeigt, daß sie sich von der Wahrheit bei alle dem nicht geradezu lossagen. — *Καὶ τούτους ἀποτρέπου* reiht sich an den ersten Imperativ V. 1 *γίνωσκε* und benennt die aus solcher Erkenntniß unmittelbar für das Verhalten des Timotheus sich ergebende Folge. Der Uebergang auf die Gegenwart ist ganz so, wie 1 Tim. 4, 6; vgl. zu d. St. Was der ausgesprochene Charakter der Menschen der Zukunft ist, findet sich bereits als Vorbote an Leuten der Gegenwart; ähnlich 1 Joh. 2, 18. *Ἀποτρέπεσθαι* nur hier; ähnlich *ἐκτρέπεσθαι* 1 Tim. 6, 20, wie hier *ἀποτρ.* mit dem Accusativ der Sache verbunden = aversor. Mit Leuten der Art soll Timotheus sich nichts zu schaffen machen; bei ihnen, als Vorläufern der letzten Zeit, führt das *παιδεύειν ἐν πραότητι* 2, 25 zu nichts; als geflissentliche Widersacher der Wahrheit ist *προκόπτειν εἰς χεῖρον* (V. 13) ihr Loos. Sie gleichen in ihrem Widerstreben den ägyptischen Zauberern; aber sie werden es wie diese auch nicht weit bringen, weil ihre offenbare *ἄνοια* sich selbst widerlegt. Nach dem allen erscheint es als Willkür, unter der Verirrung, von welcher der Verfasser jetzt redet, dieselbe, wie vorher 2, 14 ff., zu verstehen; vielmehr spricht hier der Verfasser im Gegensatze zum Vorhergehenden von einem unverbesserlichen Treiben, dem gegenüber des Timotheus Pflicht nur

Abwehr einerseits und um so treueres Festhalten an dem Worte der Wahrheit andererseits ist.

Vers 6 u. 7. Wie der Apostel zu seiner Ermahnung *τούτους ἀποτρέπου* komme, da er doch V. 1—5 die Zukunft im Auge hatte, erklärt er nun selbst: *ἐκ τούτων γάρ εἰσι κτλ.* Nicht äußerlich, aber vermöge ihrer innerlichen Verwandtschaft gehören die Menschen, die er nach ihrem Treiben jetzt schildert, bereits der Zukunft an. Das *ἐκ τούτων εἰσίν* muß als Hauptkriterium derselben betrachtet werden; damit weiß Timotheus, wie er ihr Treiben anzusehen hat. Man darf also nicht mit de Wette sagen, daß die Merkmale V. 2—5 nicht gerade auf diese Irrlehrer führen, da der Apostel gerade dieß vorhergeschilderte unsittliche Wesen bei äußerem Schein der Frömmigkeit als ihr Hauptmerkmal bezeichnet. Mit *ἐνδύνοντες* = die sich einschleichen in die Häuser, bezeichnet der Apostel das versteckte, maskirte Treiben dieser Verführer; Chrysostomus: *τὸ ἄτιμον, τὴν ἀπάτην, τὴν κολακείαν (ἐδήλωσεν)*; weiter mit *αἰχμαλωτίζοντες*, der Folge des *ἐνδύνειν*, ihre Fertigkeit, Andere ganz in ihre Gewalt zu bekommen (vgl. 1 Cor. 10, 5). Ihr Absehen ist dabei auf *γυναικάρια* (verächtlicher Ausdruck, auf ihre Schwäche und Verführbarkeit deutend; der Artikel nur bei Minusk.) gerichtet, welche der Apostel beschreibt als *σεσωρευμένα ἁμαρτίαις* = mit Sünden beladene (vgl. Röm. 12, 20), *ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις* = von mancherlei Lüsten getriebene, beherrschte (*ἄγεσθαι* wie Röm. 8, 14; Gal. 5, 18), *πάντοτε μανθάνοντα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα* = welche immer lernen und nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen können (eben in Folge ihrer Sünde, von der sie bei aller Gewissensangst doch nicht lassen wollen; *ἐπωρώθη αὐτῶν ἡ διάνοια* — Chrysostomus). „Treffend ist diese Charakteristik frommer Seelenjäger und ihrer Beute. Man muß aber die verschiedenen Züge nicht mit Mosheim und Flatt auf verschiedene Classen oder Individuen vertheilen, indem nur ihre Vereinigung charakteristisch ist.“ De Wette. Dieselbe Erscheinung findet sich bei den späteren Gnostikern; vgl. Iren. adv. haer. 1, 13, 3 vom Gnostiker Markus: *μάλιστα περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται* u. s. w. Weitere Belege bei Heydenreich S. 181. Baur, die sogenannten Pastoralbr. S. 36. Daß wer die Pastoralbriefe im zweiten Jahrhundert ge-

schrieben sein läßt auch hierin einen willkommenen Anhaltspunkt dieser Ansicht findet, ist natürlich; es fehlt nur der Nachweis, daß dergleichen nicht in der apostolischen Zeit habe vorkommen können. Ueber μηδέποτε (nur hier), nicht οὐδέποτε, vgl. Winer §. 59, 4. S. 561.

Vers 8 u. 9. Zurückblickend auf die Ermahnung V. 5 τούτους ἀποτρέπου, fährt der Apostel, nachdem er das Treiben dieser Verführer geschildert hat, fort: ὃν τρόπον δὲ κτλ., um dem Timotheus klar zu machen, wie er zu diesen Leuten, und sie zu ihm stehen. Sie sind offenbare Widersacher der Wahrheit, wie Jannes und Jambres waren, bei denen man sich nicht der Rückkehr zur Wahrheit, sondern nur ihres bei ihrer ἄνοια voraussichtlichen baldigen Endes zu getrösten hat. Der Grund der Vergleichung mit jenen Zauberern (2 Mos. 7, 11. 22; 8, 6 ff.) liegt nach dem Context 1) darin, daß wie jene, so auch diese Verführer offen der Wahrheit widerstreben, im ἀνθίστασθαι τῇ ἀληθείᾳ (vgl. den Nachsatz), und 2) darin, daß beide ein gleiches Schicksal haben: sie bringen es nicht weit, sondern werden zu Schanden: ἡ γὰρ ἄνοια αὐτῶν ἔκδηλος ἔσται πᾶσιν ὡς καὶ ἐκείνων ἐγένετο. Daß die Verführer der apostolischen Zeit sich auch der Magie bedient hätten, besagt die Stelle nicht ausdrücklich; sie hebt wenigstens dieses tertium comparationis nicht hervor; aber natürlicher ist allerdings die Vergleichung (de Wette, Huther u. A.), wenn die vom Apostel Bezeichneten auch in der Art ihres Widerstandes gegen die Wahrheit Aehnlichkeit mit jenen hatten und sich der γοητεία als Mittels bedienten. Vgl. V. 13 γόητες. Olshausen stellt das ganz in Abrede. Die Vorbedingungen eines solchen Treibens fehlten nicht in einer Zeit, da chaldäische Weisheit und Kunst bereits weit verbreitet war (vgl. Hug II. §. 130); insbesondere kann man auf Simon den Magier Apgsch. 8, 9 ff., auf den Zauberer am Hofe des Proconsuls Sergius Paulus Apgsch. 13, 6 ff., dann auf jene herumziehenden Juden Apgsch. 19, 13 ff., vor Allem auf die τὰ περίεργα πράξαντες zu Ephesus (ebenda 19, 19) hinweisen. Gerade in Ephesus also kann das Vorhandensein einer solchen Verirrung am wenigsten auffallen (Hug a. a. O. §. 131—132. Neander, apost. Zeitalter I. S. 359 ff. Winer's RWB. unter Magier und Zauberei). Zu dem unsittlichen Charakter dieser Verführer würde

dieser Zug vollkommen passen; Belege dafür bei Baur a. a. O. Die Namen Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς (auch Ἰωάννης — Ἰαμνῆς — Μαμβρῆς) sind nach Theodoret aus der jüdischen Tradition (vgl. Targ. Jonath. Exod. VII, 11 u. a.) geschöpft, nach Origenes u. Ambrosius aus dem apokryphischen Buche Jamnes et Mambres liber (vgl. Heydenreich S. 84 f.). Der Sage nach waren sie Söhne Bileam's und anfänglich Mosis Lehrer, dann seine Hauptgegner u. s. w., vgl. bei Heydenreich, der noch anführt, daß auch heidnische Schriftsteller dieser Männer gedenken, z. B. der Pythagoräer Numenius im zweiten Jahrh. n. Chr., nach Orig. c. Cels. IV, 51. Euseb. praep. evang. IX, 8. — Plinius H. N. l. XXX. cp. 6. nennt den ersteren. — An der Entlehnung aus einem apokryphischen Buche haben nach Orig. tract. 35 in Matth. bereits seiner Zeit Manche Anstoß genommen (unde ausi sunt quidam epistolam ad Timotheum repellere, quasi habentem in se textum alicujus secreti; sed non potuerunt); neuerdings Dr. Baur (S. 103 Anmerk.). Allein denselben Fall hätten wir nach Origenes auch 1 Cor. 2, 9 (in nullo enim regulari libro .... invenitur, nisi in secretis prophetae Eliae); und — was noch mehr beweisen möchte — wird sich 1 Cor. 10, 4 anders als durch Beziehung auf die jüdische Tradition verstehen lassen? Vgl. Meyer zu d. St.; von Jud. 14 ff. ganz abgesehen. Warum, fragt man mit Recht (Böttger a. a. O. S. 18 f.), sollte der Apostel, der von heidnischen Schriftstellern Gebrauch macht, nicht auch aus der jüdischen Tradition schöpfen, zumal er hier nichts weiter dabei thut, als daß er die Namen jener Zauberer einsetzt, im Uebrigen aber der Darstellung 2 Mos. 7 ff. treu bleibt und auf den abenteuerlichen Charakter, den die Tradition jenen Namen beilegt, keine Rücksicht nimmt? Läßt sich doch nicht einmal behaupten, daß die magischen Künste den Vergleichspunkt bilden. — Ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν nennt sie der Apostel; diese Verdorbenheit der Gesinnung haben sie allerdings mit Anderen gemein, vgl. 1 Tim. 6, 5, so wie das ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν, unprobehaltig in Ansehung des Glaubens, vgl. Tit. 1, 16; 1 Tim. 1, 19; 4, 1; 6, 21; aber ihr Auftreten wird anders geschildert. — Das zweite Moment der Vergleichung bringt V. 9: ἀλλ' οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον. Das ἀλλ' als Gegensatz zu ἀνθίσταν-

ται V. 8. Das οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον = sie werden es nicht weiter bringen, eigentlich nicht weiter fortschreiten, vom äußeren Erfolg zu verstehen, findet man der Vorhersagung ärgerer Zeiten V. 1 ff., sowie den Behauptungen V. 13 und 2, 17 widersprechend. Die letzte Stelle gehört für uns schon deßhalb nicht ohne Weiteres hierher, weil wir sie nicht von einem äußeren Umsichgreifen verstanden haben; aber wenn sie auch so zu verstehen wäre, so ist erst zu erweisen, daß der Apostel hier und dort von derselben Sache rede, wogegen oben schon das Nöthige erinnert worden ist. Auch die Stelle V. 13 u. Cap. handelt von einem intensiven Fortschreiten, von einem Fortschreiten in der πλάνη, und kann, wenn man die Worte V. 9 wie de Wette pressen will, dann wohl mit Bengel gesagt werden: non proficient amplius; quanquam ipsi et eorum similes proficient in pejus; aber es ist das nicht einmal nöthig. Das Richtige bemerkt schon Chrysostomus: κἂν γὰρ πρότερον ἀνθήσῃ τὰ τῆς πλάνης, εἰς τέλος οὐ διανέμει. Je mehr dieß προκόπτειν ἐπὶ χεῖρον (V. 13) stattfindet, um so schneller muß ihre ἄνοια offenbar werden (V. 8). Mit der Vorhersagung aber V. 1 ff. steht die Aeußerung V. 9 nicht im Entfernten in Widerspruch: denn daraus, daß diese Verführer hinsichtlich ihres unsittlichen Charakters Vorboten der letzten Zeit sind, folgt doch gewiß nicht, daß ihre specielle πλάνη, um deren willen sie nicht einmal als Vorläufer bezeichnet sind, bis dahin dauern und wachsen müsse. Und warum sollte denn ein Falsarius so gar sinnlos gewesen sein? — Der Grund, daß diese unsittlichen Verführer es nicht weiter bringen werden, ist: daß ihr Unsinn so offenbar ist, daß er bald Allen einleuchten muß; ihr Treiben wird sich selbst widerlegen, wie das bei jenen Widersachern der Wahrheit Mosis gegenüber der Fall war. Ganz anders läßt sich der Apostel über das ἑτεροδιδασκαλεῖν und λογομαχεῖν vernehmen. Da gilt es für Timotheus und Titus und die von ihm geordneten Presbyter, mit aller Macht der gesunden Lehre dagegen anzukämpfen, um die Kranken zur Gesundheit des Glaubens wieder zurückzuführen. Der Ausdruck ἄνοια, noch Luc. 6, 11, wird nicht bloß auf ihr thörichtes Treiben in Ausbreitung ihrer Irrlehre (Huther), sondern auch auf den Inhalt als Manifestation ihrer amentia gehen. Ἔσται πᾶσι — der Apostel meint eine nahe Zukunft; sowie diese eintritt, kann ein προ-

κόπτειν nicht mehr stattfinden; sofern sie noch nicht da ist, ist ein προκόπτειν allerdings noch möglich. Schon aus diesem Grunde hat man kein Recht, jedwede weitere Verbreitung für den Augenblick in Abrede zu stellen und so einen Widerspruch mit V. 13 zu erzeugen. Ὡς καὶ ἡ ἐκείνων ἐγένετο, vgl. 2 Mos. 8, 18 f.; 9, 11.

Vers 10 u. 11. Den Zusammenhang giebt schon Chrysostomus richtig an: ἀλλ᾽ οὐ τὰ ἡμέτερα τοιαῦτα· καὶ τούτων σὺ μάρτυς (?). Wie das Treiben jener Menschen sich selbst widerlegt, so kann der Apostel den Timotheus auf sein Thun verweisen, als ein solches, das sich von selbst empfiehlt; und er erinnert diesen an den Eindruck, den er (Timotheus) von seinem (des Apostels) persönlichen Beispiel empfangen, und der ihn bestimmt habe, sich ihm anzuschließen. Σὺ δέ — Timotheus im Gegensatz zu den Vorhergenannten. Παρηκολούθησας (nach ACFG; Tischendorf nach DEIK u. A. παρηκολούθηκας wie 1 Tim. 4, 6) faßt man = einer Sache folgen, ihr nachgehen, wie Luc. 1, 3, und denkt sich dabei den Timotheus entweder als Augenzeugen oder durch Andere Unterrichteten. Allein als Augenzeuge kannte Timotheus, wie de Wette schon bemerkt, nicht alle die διωγμοί; die Bedeutung „im Geiste folgen" aber, wie auch Wieseler (a. a. O. S. 473 Anm.) will, ist wie auch jene dem Context gegenüber zu matt und nichtssagend: denn mit σὺ δέ ist Timotheus zu den Vorhergenannten in einen Gegensatz gestellt; und V. 14 σὺ δὲ μένε, was offenbar auf V. 10 zurückweist, setzt gleichfalls eine vollere Bedeutung des παρακολουθεῖν voraus. Da nun das Wort die vollere Bedeutung „nachfolgen," probo, amplector (1 Tim. 4, 6), entschieden hat, wird sie auch hier anzuerkennen seyn. Der Apostel erinnert dann den Timotheus daran, daß er seinem Beispiele nachgefolgt sey, sich ihm angeschlossen habe; und ist, wie ich nicht zweifle, der Aorist das Richtige, so meint er eben jenen Act, da Timotheus auf des Apostels Beispiel hin, das ihn für denselben gewonnen hat, sich ihm angeschlossen hat; ganz ähnlich, wie wir sonst allenthalben den Apostel gegenüber dem Timotheus immer auf jenen Act der öffentlichen Erklärung von Seiten des Timotheus für den Apostel und für die Uebernahme des Evangelistenberufs zurückkommen sehen. Damit löst sich dann auch die Schwierigkeit, daß der

Apostel V. 11 nicht auf die gemeinsam erlebten Gefahren, wie in Philippi u. dgl., sondern auf die Verfolgungen hinweist, die ihn in der Heimath des Timotheus vor dessen Anschluß betroffen haben: sie waren für Timotheus ein Beweggrund mit, dem Apostel sich anzuschließen. Denn das ist wohl schwer zu glauben, daß der Apostel ab ovo — und warum fängt er dann erst mit Antiochia in Pisidien an? — seine Verfolgungen habe aufzählen wollen und eine so gründlich angefangene Aufzählung sogleich wieder unterbreche (wie Wieseler glaubt)*). Etwas anders fassen den Sinn von παρακ. Wahl, Mack u. A., nehmlich = imitor, wobei sich dann das παρακ. nicht bloß auf den Anschluß, sondern auf das bisherige Verhalten des Timotheus beziehen würde; und in diesem Sinne verstehen es wohl auch de Wette, Huther, und jedenfalls Matthies, wenn sie übersetzen: „Du bist mir nachgefolgt als Muster," „Du nahmst dir zum Vorbilde", wiewohl diese Uebersetzung auch jenen ersteren Sinn gestattet. Der Einwendung, die man dieser Auffassung mit Recht macht, warum gerade diese Verfolgungen erwähnt werden, während doch das spätere Verhalten des Apostels, als Timotheus bereits sein Gefährte war, diesem viel besser zum Muster dienen und als von ihm nachgeahmt bezeichnet werden konnte, stellt man zwar entgegen, daß Timotheus in jener Gegend zu Hause war; aber damit ist, wie auch de Wette selbst zeigt, die Schwierigkeit keineswegs gelöst, denn darauf kam ja gar nichts an, ob Timotheus dort zu Hause war oder nicht. Auch bleibt, wenn der Apostel παρακ. im Sinne von imitor genommen hat, die Verbindung mit τοῖς διωγμοῖς viel auffallender als bei der hier gegebenen Auffassung; vgl. unten. Mack's Auffassung, der übersetzt: Du bist meiner Lehre in der (nehmlich: deiner) Aufführung gefolgt u. s. w., haben Matthies, de Wette und Huther schon mit Recht abgewiesen. *Μου τῇ διδ.* — hier steht μου mit Nachdruck als Gegensatz voran; vgl. Winer §. 22, 7. Anm. 1. S. 179. Dieser Genitiv ist mit den folgenden Nominibus zu verbinden. *Τῇ διδασκαλίᾳ* in demselben Sinne wie 1 Tim. 4, 6 (wie sollte also παρακ. hier in derselben Verbindung eine andere Bedeutung

*) Man hebt auch das hervor, daß es die ersten Leiden waren, die ihn als Apostel der Heiden trafen; aber diese Beziehung liegt nicht im Contexte.

als dort haben?). Τῇ ἀγωγῇ vgl. Esther 2, 20; 2 Makk. 4, 16. Richtig Theodoret = ἡ διὰ τῶν ἔργων πολιτεία = Aufführung, vitae ratio, allgemein als Gegensatz zu dem unsittlichen Treiben jener Verführer. Τῇ προθέσει vgl. Apgsch. 11, 23 (27, 13) = Vorsatz, „der der Lebensführung zu Grunde liegt," wie Huther bemerkt. Πίστις in seiner gewöhnlichen Bedeutung als der Grund alles Verhaltens, wie das folgende ἀγάπη erkennen läßt. Μακροθυμία gegenüber der γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη (Phil. 2, 15,) nach Theophylakt speciell gegenüber den Irrlehrern, was hier nicht paßt; sie führt den Verfasser auf den generellen Begriff der ἀγάπη, dessen Erweisung die μακροθυμία, die sich nicht erbittern läßt, wie die ὑπομονή ist, mit der man Stand hält, ohne verzagt und verdrossen zu werden (1 Cor. 13, 4. 7). Diese ὑπομονή bildet nun den natürlichen Uebergang zu der Erwähnung der Verfolgungen und Leiden, als der Schule ihrer Bewährung V. 11; deßhalb ist aber nicht διωγμοῖς mit ὑπομονῇ grammatisch zu verbinden, als ob ἐν fehlte, wie Flatt mit falscher Berufung auf 2 Cor. 11, 26 behauptet, sondern διωγμοῖς ist grammatisch den vorangehenden Begriffen coordinirt. Nimmt man παρηκολ. = imitari, so erhält man damit allerdings eine auffallende Verbindung, wie Wieseler dieser Auffassung entgegen bemerkt: denn die Leiden konnte Timotheus nicht nachahmen, und daß der Apostel „die Art und Weise, wie er sie ertrug," meine (Huther), hat im Context keinen Grund: denn dieser sagt zunächst nur, daß er dergleichen ertragen habe. Bei der oben gegebenen Auffassung von παρακολ. wäre dann der Gedanke: daß Timotheus wie der Lehre, der Lebensführung u. s. w., so auch den Leiden des Apostels nachgefolgt, beigefallen sei, i. e. gerade die Leiden, die der Apostel um des Evangeliums willen ertragen hat, und seine siegreiche Rettung daraus haben ihn bewogen, sich ihm anzuschließen. „Dergleichen mich trafen in Antiochia, in Ikonium, in Lystra," vgl. Apgsch. 13, 50—14, 20. Ueber den Grund der Erwähnung gerade dieser Leiden s. oben. Wenn Dr. Baur (S. 104 ff.) bemerkt, daß der Verfasser sich gemäß der zuvor bemerkten Hinweisung auf das Evangelium des Lukas genau an die Apostelgeschichte anschließt, und daraus am einfachsten erklären zu können meint, warum der Verfasser gerade diese drei Verfolgungen besonders hervorhebt, weil er sie nehmlich in dem die Missions-

reisen des Apostels beschreibenden Theile der Apostelgeschichte zuerst erwähnt fand, so macht er sich die Sache sehr leicht: denn daß damals Timotheus noch nicht bei dem Apostel war, wird dieser Verfasser nach seiner Bekanntschaft mit der Apostelgeschichte doch wohl auch gewußt haben. Man wird also wohl einen tiefer liegenden Grund suchen müssen; und läßt sich ein solcher im Contert finden, so fällt diese ganze Argumentation zu Gunsten eines Falsarius. Oder soll die Uebereinstimmung mit der Apostelgeschichte schon ein Argument gegen die Aechtheit seyn, so wäre dann wohl die Nichtübereinstimmung ein Argument dafür? Vgl. auch Matthies S. 533 Anm. — Parallel mit dem οἷά μοι ἐγένετο setzt der Apostel noch in Beziehung auf διωγμοῖς, das er in dem Relativsatz wieder aufnimmt, noch hinzu οἵους διωγμοὺς ὑπήνεγκα = welcherlei Verfolgungen ich ertragen habe (das Wort ὑποφ. auch 1 Cor. 10, 13; 1 Petr. 2, 19)*). Gerade bei diesem Punkte verweilt der Apostel, weil auch darin sich der Gegensatz seines Verhaltens zu dem der Irrlehrer ausspricht, wie V. 13 zeigt; sie wissen nichts vom διωχθῆναι, weil nichts vom εὐσεβῶς ζῆν; sie wissen aber auch nichts von dem ῥύεσθαι, das der Apostel von sich rühmt mit den Worten: καὶ ἐκ πάντων με ἐῤῥύσατο ὁ κύριος. So des Apostels Wandel gegenüber dem Treiben jener Verführer.

Vers 12 u. 13. Die Erwähnung seiner διωγμοί veranlaßt den Apostel sofort zu der Bemerkung: καὶ πάντες δὲ κτλ. Alle aber auch, welche entschlossen sind, gottselig zu leben in Christo Jesu, werden verfolgt werden. Nicht sich zur Beruhigung sagt das der Apostel, sondern um das, was an ihm geschehen, als ein allgemein Gültiges hinzustellen, als etwas mit dem εὐσεβῶς ζῆν nothwendig Verknüpftes. Es stellt diese Bemerkung einerseits des Apostels Schicksal gegenüber den Irrlehrern ins rechte Licht, und enthält andererseits für Timotheus einen Wink, dergleichen willig auf sich zu nehmen, vgl. 2, 3 ff. Gut Chrysostomus: μηδέν σε θορυβείτω τούτων, φησὶν, εἰ ἐκεῖνοι μὲν ἐν εὐθυμίᾳ,

*) Schon Erasmus und mehrere Neuere, Heydenreich, Flatt, Mack, zuletzt auch Wieseler, haben οἵους κτλ. als selbständigen Ausruf gefaßt, zu welcher gewaltsamen Unterbrechung im Contert gar keine Nöthigung vorhanden ist; daher denn auch Matthies, de Wette und Huther dagegen sich erklärt haben.

σὺ δὲ ἐν πειρασμοῖς. Τοιαύτη τοῦ πράγματος ἡ φύσις ἐστίν. Der Grund liegt in der Feindschaft der Welt, welche der Gegensatz der Frömmigkeit zu ihrer Gottlosigkeit hervorruft; vgl. Joh. 15, 19 f.; 16, 33; Matth. 5, 11; 10, 22. 38; 1 Thess. 3, 3 u. a. Οἱ θέλοντες = welche sich entschließen, den ernsten Vorsatz haben, vgl. Winer §. 67, 4. e. S. 698, also nicht überflüssig. — Seiner und aller Frommen Erfahrung setzt nun der Apostel das Schicksal der Irrlehrer gegenüber; da sey nicht Verfolgung um der Gottseligkeit willen und ein siegreiches Bestehen derselben (denn wohl mag das ἐκ πάντων με ἐῤῥύσατο V. 12 noch nachklingen) zu finden, sondern ein immer tieferes Eingehen in die πλάνη. Aehnlich Chrysostomus, vgl. die oben a. St. und Heydenreich. Anders faßt de Wette und nach ihm Huther den Gegensatz — letzterer aus dem Grunde, weil leiden um der Gottseligkeit willen und Fortschritt im Bösen bei äußerem Wohlergehen (denn diesen Gedanken giebt eben die adversative Stellung der Sätze an die Hand) keinen Gegensatz bilden (?) —; nehmlich sie fassen V. 13 nicht als Gegensatz zu V. 12, sondern zu V. 10 u. 11, wobei V. 12 eine beiläufig eingeschaltete Bemerkung ist, und V. 10 u. 11 nehmen sie „als Belobung" oder „als Schilderung" des Verhaltens des Timotheus, so daß dann V. 13 von den Verführern im Gegensatz zu dem Verhalten des Timotheus, der den Apostel sich zum Beispiel nimmt, gesagt ist, daß sie dagegen zum Schlimmeren fortschreiten, verführend und verführt. Aber V. 10 u. 11 können nicht als Schilderung oder Belobung des Timotheus gefaßt werden: denn der Apostel schildert ja vielmehr sein eigenes Verhalten; wollte man aber παρηκολ. in dem Sinne nehmen, daß es bedeutet: Timotheus habe dem Apostel in allen diesen Eigenschaften und Erlebnissen nachgeahmt, so daß die Schilderung des eigenen Verhaltens des Apostels von selbst in eine Schilderung und Belobung des Timotheus umschlägt, so paßt (vgl. oben) V. 11 hierzu nicht: denn warum dann der Apostel gerade diese Verfolgungen nennt, und nicht lieber solche, an denen Timotheus Theil genommen, bleibt, wie auch de Wette zugesteht, unbegriffen. Auch haben dann die Relativsätze οἷα—οἵους keine rechte Bedeutung, und man erwartet, wie Huther selbst anerkennt, vielmehr eine Bezeichnung der Art und Weise, wie Paulus diese Leiden getragen habe, während der Context

nicht das „Wie," sondern nur das „Daß" hervorhebt. Und wie hart ist es, V. 13 aus der Verbindung mit V. 12 reißen und dem σὺ παρηκολούθηκας V. 10 entgegenstellen zu wollen! — Πονηροὶ ἄνθρωποι καὶ γόητες κτλ. — wie sollte der Satz in seiner allgemeinen Fassung den bestimmten Gegensatz zu σὺ δέ V. 10 bilden und nicht vielmehr zu dem allgemeinen πάντες δὲ οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν? Und weist πονηροί nicht deutlich auf diesen Gegensatz? Καὶ γόητες nähere Bestimmung zu πονηροί; der Apostel hat, obwohl er im Allgemeinen redet, die V. 8 Genannten im Sinne. Γόητες in der Verbindung mit πονηροί wird nicht bloß einfache Subjektsbezeichnung sein sollen, sondern ein Urtheil in sich schließen, aus dem sich das προκόπτειν εἰς χεῖρον erklärt, also nicht in der bestimmten Bedeutung von Zauberer, sondern etwa = Gaukler zu nehmen sein. Auf magische Kunst läßt sich also aus dem Ausdruck nicht mit Gewißheit schließen, obwohl es immerhin seyn könnte, daß diese Irrlehrer sich solcher geheimen Kunst bedienten; vgl. oben. Προκόψουσι ἐπὶ τὸ χεῖρον — über den angeblichen Widerspruch dieser Worte mit V. 9 οὐ προκ. ἐπὶ πλεῖον s. z. St. Der Ausdruck hier „kann" nicht bloß (de Wette), sondern muß (ἐπὶ τὸ χεῖρον!) intensiv genommen werden. In welcher Weise das stattfinden werde, sagt das πλανῶντες καὶ πλανώμενοι, was nicht mit Bengel, wie schon de Wette und Huther erinnern, auf verschiedene Subjekte zu beziehen ist, sondern auf dieselben geht, welche mit πονηροί sowohl als mit γόητες bezeichnet sind. „Betrug ist nie ohne Selbstbetrug." De Wette. Die πλάνη ist auch hier (vgl. zu Tit. 3, 3) sowohl in intellektueller als ethischer Beziehung zu fassen.

Vers 14 u. 15. Σὺ δὲ μένε — Timotheus im Gegensatz zu den eben Genannten, und μένε zu dem προκόπτειν εἰς κτλ. Die Ermahnung steht, wie schon Heydenreich bemerkt, in genauer Verbindung mit V. 10 σὺ δὲ παρηκολούθησας: wie Timotheus sich einst freudig dem Apostel angeschlossen hat, so soll er nun auch bleiben bei dem, was er gelernt hat und wovon er vergewissert ist, im Hinblick auf des Apostels persönlich ihm bürgendes Beispiel und das Zeugniß der Schrift, mit der er von Kind auf vertraut ist. Καὶ ἐπιστώθης, zu ergänzen ἅ; der Ausdruck darf nicht mit ἐπιστεύθης verwechselt werden (= quae

tibi concredita sunt), sondern bedeutet (vgl. Passow, de Wette zu u. St.) = worüber du gewiß gemacht worden bist = ἃ μετὰ πληροφορίας ἔμαθες, Theophylakt; als Steigerung des ἔμαθες. Εἰδώς nicht auf das ἐπιστώθης, sondern auf die Ermahnung μένε zurückgehend und den Beweggrund hierfür angebend. Statt παρὰ τίνος lesen A C* F G 17. 71 παρὰ τίνων, und wenn das Auffallende einer Lesart allein hinreicht, sie für die richtige zu halten, so ist sie hier, wie Matthies geltend macht, die ächte. Die natürlichste Beziehung wäre dann auf die Mutter und Großmutter (vgl. 1, 15), und die kindliche Pietät des Timotheus wäre somit aufgerufen. Mir scheint dem Contexte gegenüber, in welchem παρὰ τίνος eine so klare Beziehung auf des Apostels persönliches Vorbild (V. 10 u. 11) hat, dieß das Wahrscheinlichere; denn daß der Apostel sich nicht geradezu nenne, was Huther dagegen bemerkt, kann doch, wenn er zurückdeutet auf V. 10 u. 11, nicht auffallen; und die Lesart τίνων konnte bei der „Sacherwägung" (Matthies S. 537), daß Timotheus schon Christ war, ehe er mit dem Apostel in Berührung kam, und der Rücksicht auf 1, 5 immerhin möglicher Weise entstehen. An die πολλοὶ μάρτυρες aber 2, 2 wird man bei dieser Lesart in keinem Falle zu denken haben: denn warum deren Person solches Gewicht für Timotheus haben sollte, ist gar nicht einzusehen. Vgl. zum Ganzen 2 Tim. 1, 13; 2, 2. — Vers 15 führt der Apostel einen zweiten Beweggrund für das μένε an: καὶ ὅτι κτλ. Grammatisch möglich ist beides, ὅτι als Auflösung des vorangehenden Participiums (vgl. Winer S. 64. III.), wie die Mehrzahl der Ausleger annimmt, oder ὅτι als abhängig von εἰδώς, mehr im Sinne von „bedenkend," zu fassen, worauf de Wette und Huther bestehen. Ein besserer Gedankenzusammenhang ergiebt sich bei der ersteren Auffassung. Ἀπὸ βρέφους vgl. Apgsch. 16, 1 und 1, 5 u. Br. Τὰ ἱερὰ γράμματα, dieser Gesammtausdruck nur hier; gewöhnlich ἡ γραφή, αἱ γραφαί, γραφαὶ ἅγιαι (Röm. 1, 2). Τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι κτλ.: das Participium ist als Präsens zu nehmen, „da οἶδας präsentische Bedeutung hat" (de Wette); es wird die bleibende Eigenschaft der Schrift benannt, die den mit ihr vertrauten Timotheus bestimmen muß zu bleiben bei dem, was er gelernt hat; diese Eigenschaft ist: daß sie vermag ihn weise zu machen zum Heil durch den Glauben, durch den,

der in Christo Jesu ist. Sie muß demnach zum Zeugniß für das von Timotheus Erlernte werden. Σοφίσαι (nur noch 2 Petr. 1, 16, aber in anderem Sinne, wie hier bei den LXX Ps. 19, 7; 119, 98; Sir. 38, 24) ist hier nicht von der ersten Unterweisung, sondern von der immer tiefer eindringenden praktischen Erkenntniß zu verstehen; vgl. Huther. Ihr Ziel ist die σωτηρία; vgl. Theophylakt: οὐχ ὥςπερ ἡ ἔξω γνῶσις σοφίζει τὸν ἄνθρωπον εἰς ἀπάτην καὶ σοφίσματα καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν ἀπώλεια ψυχῆς, οὕτω καὶ ἡ θεία γνῶσις, ἀλλ' αὐτὴ σοφίζει εἰς σωτηρίαν. Διὰ τῆς πίστεως kann man nicht, wie Heydenreich, bloß mit σωτηρίαν verbinden, da der Artikel in diesem Falle stehen müßte, sondern nur mit dem Verbum sammt seiner Bestimmung εἰς σωτηρίαν. Der Zusatz διὰ πίστεως κτλ. enthält, wie de Wette bemerkt, „die zum Gebrauche des A. T. hinzugefügte nöthige Bedingung: nur wer den Glauben hat, wird darin die Heilswahrheit finden;" also nicht der ungläubige Jude. Wollte man διὰ πίστεως als Angabe des der Schrift immanenten Mittels fassen, im Sinne solcher Stellen wie Röm. 9, 1 ff.; Gal. 3, 6 ff. 23 ff. und ähnlicher, so würde dazu die mit dem Artikel τῆς nachdrücklich hervorgehobene Näherbestimmung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nicht passen, da πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sonst nirgend „Glaube an Christum" bedeutet (vgl. Winer §. 31, 2. S. 242*), sondern „Glaube, der in Christo begründet ist;" auch könnte in diesem Falle nicht Ἰησοῦ gesagt seyn; und V. 16 u. 17, welche die Fähigkeit der Schrift zum Heil weise zu machen, erläutern, reden auch nicht von der πίστις, sondern setzen dieselbe vielmehr voraus.

Vers 16 u. 17 bringen nun eine Erläuterung des δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτ.: die ganze Schrift ist gottgehaucht und nützlich zur Lehre 2c. Καί, das nur in Verss. und KVV. fehlt, ist aus äußeren und inneren Gründen für ächt zu halten. Sowohl θεόπν. als ὠφέλιμος ist dann Prädikat von πᾶσα γραφή: denn wenn καί „auch" bedeuten und nur ὠφέλιμος Prädikat, dagegen θεόπνευστος Beiwort zu πᾶσα γρ. seyn sollte, so würde ἐστί nicht fehlen können. Ist aber beides Prädikat, so wird πᾶσα γραφή nicht übersetzt werden können: jegliche Schrift, sondern nur: die ganze Schrift, die Schrift nach allen ihren Theilen, wie Dr. Hofmann schon erinnert hat (Weiss. u. Erf.

I. S. 43), der für diesen Gebrauch auf πᾶσα οἰκοδομή Eph. 2, 21, und Harleß zu d. St. und πᾶς οἶκος Hebr. 3, 3 hingewiesen hat. Am wenigsten kann diese Auslassung bei einem Worte wie γραφή auffallen, das leicht die Natur eines nomen proprium annehmen konnte und angenommen hat 2 Petr. 1, 20, und so auch γράμματα Joh. 7, 15 ohne Artikel; vgl. Winer §. 17, 10. S. 131 f. Dagegen de Wette: jegliche Schrift ist gottgehaucht und nützlich; Huther: jede Schrift, von Gott gehaucht, ist auch nützlich. Letzterer meint nehmlich, daß die heiligen Schriften θεόπνευστοι seyen, brauchte nicht hervorgehoben zu werden, da ein Zweifel daran nicht vorauszusetzen war. Aber erläutert denn θεόπνευστος nicht das von der Schrift prädicirte Vermögen, zur Seligkeit weise zu machen, indem es auf den göttlichen Entstehungsgrund derselben hinweist? Der Ausdruck θεόπνευστος, in jedem Falle passivisch zu nehmen (vgl. Winer §. 16, 3. S. 108**), „schließt sich an πνεῦμα an, indem man sich die göttliche Geisteskraft als Lebensathem dachte," wie de Wette bemerkt, der an die Vorstellungen der Griechen und Römer von der θεία ἐπίπνοια, dem divinus afflatus, erinnert. Uebertragen auf Dinge, wie hier, bezeichnet θεόπνευστος diese als Erzeugniß solcher göttlichen menschlich vermittelten Einwirkung. Als ein solches Erzeugniß wird hier die ganze heilige Schrift des A. T., wie sie zu des Verfassers Zeit vorlag, bezeichnet; man hat daher kein Recht, sie nur in einzelnen Theilen dafür zu nehmen (vgl. Hofmann, Weiss. u. Erf. I. S. 42 f.). Andererseits ist aber die Stelle nicht ausreichend, auf sie eine Inspirationstheorie zu bauen, und namentlich auf Grund derselben das Verhältniß menschlicher Thätigkeit zu dem Walten des Geistes Gottes feststellen zu wollen. Mehr besagt in dieser Beziehung die Stelle 2 Petr. 1, 21: οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπων ἠνέχθη ποτὲ προφητεία . . ., sie stellt wenigstens die Weissagung außerhalb des Bereichs menschlichen Willens; aber sie handelt eben auch nur von der προφητεία und schließt mit dem, was sie sagt, den menschlichen Antheil nicht aus. Eine richtige Inspirationslehre wird sich nicht auf eine oder die andere Stelle der Schrift aufbauen lassen, sondern kann wahr und lebendig allein erwachsen aus der Betrachtung des Objekts, das Erzeugniß göttlicher Inspiration seyn will. Ich verweise hier auf meines verehrten

Lehrers Dr. Hofmann eben angeführte Schrift, namentlich Theil I. Abschnitt IV. V. VI. *Καὶ ὠφέλιμος* ist dann die natürliche Folge des ersteren Prädikats. „Nützlich zur Lehre," *ἃ γὰρ ἀγνοοῦμεν ἐντεῦθεν μανθάνομεν*, Theodoret. *Πρὸς ἔλεγχον* (gleichbedeutend damit *ἐλεγμὸν* in ACFG A.) = zur strafenden Ueberführung des Ungöttlichen im Menschen; *ἐλέγχει γὰρ ἡμῶν τὸν παράνομον βίον*, Theodoret; vgl. Tit. 2, 15; 1 Tim. 5, 20. *Πρὸς ἐπανόρθωσιν* — nur hier = emendatio, Besserung, eigentlich Wiederaufrichtung; *παρακαλεῖ καὶ τοὺς παρατραπέντας ἐπανελθεῖν εἰς τὴν εὐθεῖαν ὁδόν*, also in Beziehung auf die sittlichen Mängel und Gebrechen, die uns ankleben. Zusammenfassend ist der letzte Ausdruck: *πρὸς παιδεῖαν τὴν ἐν δικ.* = zur Zucht, nehmlich der in der sittlichen Rechtbeschaffenheit; vgl. Tit. 2, 12 und zu Phil. 1, 11 (über *δικ.*). In der Aufeinanderfolge der einzelnen Bestimmungen erkennt man den Fortschritt der Sache. Die Absicht dabei giebt V. 17 an: damit vollkommen sey der Mensch Gottes, zu jedem guten Werke ausgerüstet. Der Ausdruck *ἄρτιος* = gerade, nur hier, soviel als vollkommen, *τέλειος*, Col. 1, 28. *Ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος* so wenig wie 1 Tim. 6, 11 (vgl.), hier in Beziehung auf den besonderen Beruf des Timotheus gebraucht, wie auch Huther gegen de Wette richtig erkennt, wiewohl er selbst an jener Stelle den Ausdruck „auf das Amt" des Timotheus bezieht. Was sollte hier bei der ganz allgemeinen Haltung von V. 16 die specielle Beziehung auf den Beruf eines Evangelisten, wie de Wette die Stelle faßt? Und wie wenig stimmt das zu dem Zusammenhang V. 14 ff.! Soll denn die Vertrautheit mit der Schrift dem Timotheus darum Beweggrund seyn, zu bleiben bei dem, was er gelernt hat, weil sie ihn geschickt macht, seines Berufes in rechter Weise zu warten? Oder nicht vielmehr darum, weil sie ihn wie jeden Christen weise zur Seligkeit macht? *Ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος* kann also nur den Christen als solchen bezeichnen; der Ausdruck nimmt die in *διὰ πίστεως κτλ.* V. 15 enthaltene Voraussetzung bei dem Gebrauche der heiligen Schrift wieder auf*). Nicht von dem Lehrberufe des Timotheus unmittelbar

*) Dr. Baur (S. 109 f.) versteht den Ausdruck von solchen, die in der Kirche gleichsam die Stelle Gottes vertreten, und vergleicht aus dem

redet der Apostel, sondern von der conditio sine qua non seines Berufes, dem persönlichen Festhalten an der Wahrheit, wofür ihm das Beispiel des Apostels wie seine Vertrautheit mit der Schrift, als einer Lehrerin zur Seligkeit, Beweggrund seyn müssen. Mit Recht haben sich daher Mack, Matthies, Huther gegen diese Auffassung erklärt. *Πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν* ist dann nicht, wie Bengel will, zu nehmen: genera talium operum enumerantur V. 16; nam homo Dei debet docere, convincere etc.; denn V. 16 lehrt nicht, wie Huther richtig bemerkt, wozu man die heilige Schrift bei Anderen gebrauchen kann, sondern was sie bei dem, der sich mit ihr beschäftigt, wirkt; es hat der Ausdruck denselben allgemein christlichen Sinn, wie 2, 21 u. a. *Ἐξηρτισμένος* — das Wort noch Apgsch. 21, 5; entsprechend der Bedeutung hier *καταρτίζω* Luc. 6, 40; Röm. 9, 22; 1 Cor. 1, 10; 2 Cor. 13, 11 u. a, ähnlich *ἡτοιμασμένος* 2, 21; eigentlich vollkommen machen, vollkommen ausrüsten, z. B. von einem Schiffe; vgl. Wahl.

§. 5. Zusammenfassende, nachdrucksvolle Schlußermahnung des Timotheus zu eifriger, treuer Berufserfüllung.

(Kap. 4, 1—8.)

Mit diesem Abschnitte beschließt der Apostel was er dem Timotheus hinsichtlich seines Berufes zu sagen hat: es ist die Summe des bisher 2, 1—13; 14—26; 3, 1—17 über seine Pflicht als Lehrer nach verschiedenen Seiten Abgehandelten, die er ihm unter feierlicher Beschwörung (V. 1) hier noch ans Herz legt (V. 2), mit Hinweisung auf die schlimme Zeit, die bevorsteht einerseits (V. 3 u. 4), und auf sein, des Apostels, baldiges Abscheiden andererseits (V. 6—8), was beides dem Timotheus die Pflicht um so eifrigeren, treueren Wirkens in seinem Berufe auferlegt. Die letztere Hinweisung auf des Apostels dermalige Lage bildet dann einen schicklichen Uebergang auf das persönliche Anliegen, das er sofort V. 9 ff. vorträgt.

Vers 1 schwankt die Lesart; doch ist nach dem einstimmi-

---

2. Jahrhundert Ign. ad Rom. c. 6, worüber Matthies S. 541 zu vergleichen.

gen Urtheil aller Neueren sowohl οὖν ἐγώ als τοῦ κυρίου zu streichen, statt Ἰησοῦ Χριστοῦ umgekehrt Χριστοῦ Ἰησοῦ, und statt κατὰ τὴν ἐπιφ. — καὶ τὴν ἐπιφ. zu lesen; vgl. die kritische Bemerkung bei Tischendorf. — Mit allem Nachdrucke (διαμαρτύρομαι = obtestor, vgl. 2, 14, namentlich I. 5, 21) legt der Apostel das Folgende dem Timotheus ans Herz; Angesichts Gottes und Christi Jesu (ἐνώπιον, wie I. 5, 21; 6, 13; II. 2, 14), der einst Lebendige und Todte, d. h. Alle, sie mögen bei seiner Wiederkunft leben oder todt seyn (1 Cor. 15, 51 f.; 1 Thess. 4, 16 f.; Apgsch. 10, 42; 1 Petr. 4, 5 u. a.), richten wird, beschwört er ihn, seinen Beruf als Verkündiger des Wortes treu auszurichten. Die Hervorhebung dieser Universalität des Gerichts soll den Timotheus an seine eigene unausbleibliche Rechenschaft mahnen. Diese Mahnung verstärkt der Apostel, indem er mit καὶ τὴν ἐπιφάνειαν καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ noch zwei Momente jenes entscheidenden Aktes besonders namhaft macht: die Erscheinung Christi, welche „als die Epoche des Gerichts zu fürchten ist" (über ἐπιφάνεια vgl. zu Tit. 2, 13; 1 Tim. 1, 16; 6, 14), und sein sich dann offenbarendes Reich der Herrlichkeit, „welches auf jene folgend, Ziel aller christlichen Hoffnung ist" (de Wette). Die Wiederholung des αὐτοῦ hat einen rhetorischen Grund; es soll jedes Moment selbständig gefaßt und in seiner vollen Bedeutung erwogen werden. Die Aenderung der Construktion bei καὶ τὴν ἐπιφ. erklärt sich von selbst; es konnte mit ἐνώπιον nicht fortgefahren werden; es tritt deßhalb der Akkusativ ein, der entweder ganz so wie sonst bei den Verben des Beschwörens gebraucht ist (Winer §. 32, 4. S. 259), oder aus der etwas veränderten Bedeutung: ich nehme zum Zeugen, rufe zum Zeugniß an, zu erklären ist, wie de Wette bemerkt, der auf 5 Mos. 4, 26 hinweist: διαμ. ὑμῖν τόν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, was aber, da διαμαρτύρομαι nicht einfach den Sinn des Bezeugens, sondern des bittenden Beschwörens hat (nachher Imperativ), schwierig ist. Die Lesart κατά könnte sowohl die Zeit = „bei," als „gemäß, zufolge" bedeuten.

Vers 2 folgt nun, wozu Timotheus so nachdrucksvoll ermahnt werden soll: κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι κτλ. Ueber das Asyndeton der Gradation und seinen Nachdruck vgl. Winer §. 66, IV. S. 682. Der Imperativ, nicht Infinitiv oder ἵνα

(vgl. zu 2, 14), ist gesetzt, um die Rede dadurch eindringlicher zu machen. Κήρυξον τὸν λόγον ohne nähere Bestimmung des letztern Wortes: denn nur zur Treue gegen den einmal übernommenen Beruf der Verkündigung des Evangeliums überhaupt soll Timotheus ermahnt werden. Von da steigert sich der Gedanke zu dem ἐπίστηθι. Der Ausdruck kommt so gebraucht nur hier vor; in allen übrigen Stellen ist es adsto in seiner nächsten sinnlichen Bedeutung = dabei stehen, hinzutreten (auch im feindlichen Sinne), dann bevorstehen = insto, immineo. Hier faßt man es gewöhnlich = insto, anhalten mit etwas, de personis acriter rem suam agentibus (Wahl), wie auch Luther übersetzt hat. De Wette bezweifelt jedoch diese Bedeutung, und Huther giebt ihm Recht und will es lieber von „dem Hervortreten mit dem Worte an die Gläubigen und Ungläubigen" fassen, ein Sinn, den ἐπίστηθι gewiß nicht ausdrückt. Meiner Meinung nach ist ἐπίστηθι ähnlich zu verstehen, wie ἐπίμενε αὐτοῖς 1 Tim. 4, 16 in ähnlicher Verbindung, nur daß es einen intensiveren Sinn hat, etwa wie das deutsche „daran seyn," seine Aufmerksamkeit oder Thätigkeit auf eine Sache gerichtet halten (vgl. Dem. in Phil. II. p. 70, 16: ἐγρήγορεν, ἐφέστηκεν bei de Wette). So Theophylakt: μετ' ἐπιμονῆς καὶ ἐπισταςίας λάλησον. Ἐπίστηθι ist dann die Fortsetzung und Verstärkung des κήρυξον. Grotius und viele Andere nach ihm ergänzen αὐτοῖς = urge eos, oder = accede ad eos sc. coetus christianos, eine Ergänzung, zu welcher der Contert keinen Grund giebt, und die zu der allgemein gehaltenen Ermahnung (vgl. auch V. 5) und der adverbialen Nebenbestimmung nicht eben paßt. Εὐκαίρως ἀκαίρως, „ein Orymoron," de Wette. Ueber das Asyndeton der Entgegensetzung vgl. Winer §. 66, IV. S. 683. Hinsichtlich des Ausdrucks vgl. bei dem Apostel 1 Cor. 16, 12 mit Phil. 4, 10. Den Sinn giebt Theodoret richtig an: πάντα καιρὸν ἐπιτήδειον πρὸς τοῦτο νομίζειν παρεγγυᾷ. Was der Apostel hier verlangt, ist das Gegentheil von dem „Rusticus exspectat dum defluat amnis." Die Gunst und Ungunst der Verhältnisse ist, wie de Wette richtig bemerkt, nicht auf der Seite des Timotheus, sondern derer zu suchen, welchen das Wort gepredigt werden soll. Treffend ist übrigens Beza's Bemerkung, auf die Huther hier verweist:

nempe quod ad carnis prudentiam pertinet; nam alioqui requiritur sanctae prudentiae spiritus, captans occasiones ad aedificationem opportunas. Wie diese Thätigkeit des Lehrens sich den Umständen gemäß gestalten soll, lehren die folgenden Imperative ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον κτλ., entsprechend dem über die Wirkung der Schrift V. 16 Gesagten. Ἔλεγξον nennt die strafende Ueberführung, hier so allgemein wie V. 16, also nicht auf die Irrlehre zu beschränken; ἐπιτίμησον ist „Tadel mit Aeußerung des Unwillens" (Huther), ein in den Evangelien häufiges Wort, außerdem Jud. 9. Der Tadel aber soll verbunden werden mit der Ermahnung der langmüthigen Liebe, die nicht aufhört zu hoffen (1 Cor. 14, 7), und die nicht durch Zwang, sondern durch Belehrung und Ueberzeugung auf den besseren Weg zu bringen sucht. Der Zusatz ἐν πάσῃ κτλ. gehört ausschließlich zu παρακάλεσον. Die Verbindung des die Art und Weise der Ermahnung bezeichnenden ἐν einmal bei der inneren Gemüthsstimmung (μακροθ.), sodann bei der äußeren Form und Methode, hat de Wette schwierig gefunden; aber bei μακρ. ist, wie das πᾶσα lehrt, an die Erweisung derselben, und bei διδαχή nicht an „die Lehre," sondern, wie gleichfalls das auch hierher gehörige πᾶσα lehrt, an Belehrung zu denken = mit jeglicher Langmuthserweisung und Belehrung, wie sie eben Noth thut, ermahne.

Vers 3 bringt nun als Begründung dieser Ermahnung die Hinweisung auf die bevorstehende Zeit, die ein so eifriges ernstes Wirken zur Pflicht macht. Nicht also, wie Bengel u. A.: erit et jam est, sondern der Zusammenhang ist derselbe, wie 1 Tim. 4, 1 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff.: die Hinweisung auf die Zukunft soll über die Pflichten in der Gegenwart orientiren, welche die Keime dieser Zukunft bereits in sich trägt. Als Charakter dieser Zeit bezeichnet der Apostel, daß sie die gesunde Lehre nicht ertragen werden. Unter der ὑγ. διδασκ. ist, wie wir anderwärts gesehen haben, die auf die Heilsthatsachen gerichtete, zur Gottseligkeit führende Lehre zu verstehen, gegenüber einem in leeren Streitfragen, die keine sittliche Frucht schaffen, versirenden Treiben; vgl. zu Tit. 1, 9; 1 Tim. 1, 3 ff.; 6, 3 ff.; 2 Tim. 1, 14 ff. Der Ausdruck οὐκ ἀνέξονται (vgl. 2 Cor. 11, 4 u. a.; ähnlich Apgsch. 15, 10 βαστάσαι) erklärt die Abneigung; sie

entspringt aus dem Widerspruche der eigenen Gesinnung mit dem Inhalte und den Forderungen der gesunden Lehre. Es ist die Sünde im Herzen, die sich nicht ans Licht ziehen und strafen lassen will. Weil sie es nicht zu der Selbstverläugnung bringen, welche die gesunde Lehre von ihnen fordert, ist ihnen diese unerträglich, und sie lösen den Widerspruch dadurch, daß sie die Lehre nach ihren Gelüsten umgestalten, wie das Folgende lehrt: *ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐπισωρεύσουσι διδασκάλους κτλ.* Die *ἴδιαι ἐπιθυμίαι* (*ἴδιαι* im Gegensatze zu der *ὑγ. διδ.*, der sie sich unterwerfen sollten) werden Norm der Lehre; dieselbe Genesis des Irrthums auf christlichem Gebiet, wie sie Röm. 1, 18 ff. auf dem heidnischen beschreibt. Der Ausdruck *ἐπισωρεύειν*, eigentlich herbeihäufen = haufenweise anschaffen, der nur hier vorkommt, das simpl. 3, 6 und Röm. 12, 20; hat den Nebenbegriff des Verächtlichen: *τὸ ἀδιάκριτον πλῆθος τῶν διδασκάλων διὰ τοῦ· ἐπισωρεύσουσιν, ἐδήλωσε*, Theophylakt. Giebt *κατὰ τὰς ἰδ. ἐπ.* die Norm des *ἐπισωρ.* an, so *κνηθόμενοι κτλ.* = indem sie gekitzelt werden am Gehör, i. e. *ζητοῦντές τι ἀκοῦσαι καθ' ἡδονήν* (Hesychius), den Grund desselben.

Vers 4. Die Folge wird eine gänzliche Abkehr von der Wahrheit und Hinkehr zu den leeren Erdichtungen der eigenen Weisheit seyn. Die *ἀλήθεια* ist die christliche in der *ὑγ. διδ.* ihnen dargebotene Wahrheit, deren Inhalt die *οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει* 1 Tim. 1, 4 ist. Die *μῦθοι*, im allgemeinen Gegensatze hierzu, werden nicht auf den historischen Begriff, den sie 1 Tim. 1, 4; 4, 7; Tit. 1, 14 bezeichnen, zu beziehen seyn, sondern Gesammtbezeichnung der eigenen Weisheit als bloßer Erdichtung gegenüber der gewissen Wahrheit seyn; vgl. 2 Petr. 1, 16. *Ἐκτρέπεσθαι* wie 1 Tim. 1, 6; 5, 15.

Vers 5. Im Gegensatze hierzu hält der Apostel nochmals in zusammenfassender Ermahnung (vgl. V. 2) dem Timotheus seine Berufspflicht vor Augen. *Σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσι*, ruft er ihm zu: sey nüchtern in allen Stücken; denn es ist der Zustand einer geistigen Trunkenheit, in dem jene sich befinden; vgl. 2, 26; 1 Cor. 15, 34; 1 Thess. 5, 6 u. a. Nüchternheit und Klarheit des Geistes soll er sich bewahren, um nicht selbst in jene Schlingen zu gerathen und Andere warnen und zurechtweisen zu können. *Κακοπάθησον*, vgl. 1, 8; 2, 3 ff.; es gilt ja einer verkehrten

Neigung entgegenzutreten. Ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ — zusammenfassende Bezeichnung dessen, was ihm obliegt; die Erklärung dazu bietet V. 2. Das Wort εὐαγγελιστής findet sich noch Apgsch. 21, 8, von Philippus als stehende Bezeichnung gebraucht, und in der Stelle Eph. 4, 11. Richtig Theodoret: ἐκεῖνοι περιϊόντες ἐκήρυττον; denn εὐαγγελίζεσθαι schließt in sich: das Heil verkündigen da, wo es noch nicht gehört war, wie Harleß bemerkt mit Verweisung auf Apgsch. 8, 4; 14, 7; 1 Cor. 1, 17; 2 Cor. 10, 16, vgl. den Comm. zu Eph. 4, 11. Der Unterschied des Evangelisten von dem διδάσκαλος wird richtig dahin bestimmt, daß dieser den für einzelne Gemeinden bestimmten (aus ihrer Mitte selbst hervorgehenden), mit der Gabe des Gemeindeunterrichts betrauten Lehrer bezeichne; vgl. Neander, apost. Zeit. I. S. 158 f. Den Beruf eines Evangelisten hatte Timotheus übernommen und die Gabe des Geistes hierfür überkommen 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6, als er sich dem Apostel zugesellte Apgsch. 16, 3. Diesem Berufe hat er zu dienen, er mag nun vereint mit dem Apostel oder getrennt von ihm, wie Philippus, wirken. Die besondere Stellung, die er nach dem ersten Briefe zur Gemeinde in Ephesus hatte, beruhte auf besonderem Auftrage. Daneben ist und bleibt er Evangelist, wie uns auch der Inhalt jenes Briefes gezeigt hat. Unser Brief enthält nichts von jener zeitweise ihm angewiesenen Stellung, sondern hat es durchweg mit dem allgemeinen Berufe desselben als Verkündigers des Evangeliums zu thun; und diesen Beruf desselben bezeichnet unsere Stelle als ein ἔργον, das er zu verrichten, als eine διακονία, die er zu erfüllen hat. Auf ein bleibendes Evangelistenamt der Kirche hat man daher von ihr aus zu schließen ebenso wenig Recht, als bei der ἐπίθεσις χειρῶν an Amtsordination in späterem Sinne zu denken. (Vgl. Zeitschr. für Prot. u. K. Sept. 1849.) Τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον = deinen Dienst (διακονία in derselben allgemeinen Bedeutung, wie διάκονος 1 Tim. 4, 6) erfülle, eigentlich volles Maß bringen; vgl. V. 17; Col. 4, 12; synonym hiermit Col. 4, 17, τὴν διακονίαν ... ἵνα ... πληροῖς; vgl. Apgsch. 12, 25 Lösner zu u. St. Die Steigerung des Gedankens liegt nicht in διακονία, sofern diese zugleich nach Huther in einer Oberleitung der Gemeindeverhältnisse durch Timotheus als Vicarius Apostoli

bestand, wovon sich im ganzen Briefe keine Spur findet, während wir hier doch eine „zusammenfassende Ermahnung" haben, sondern sie liegt in dem πληροφόρει. Timotheus soll nicht müde werden und sich durch Leiden nicht zurückschrecken lassen, zu vollenden, woran er einmal die Hand gelegt hat.

Vers 6. Diese Ermahnung begründet nun der Apostel noch von einer anderen Seite, von seiner Person aus (ἐγὼ γάρ, als Gegensatz zu σύ, mit Nachdruck voran). Er stehe am Ziele seiner Laufbahn — dem Timotheus eine Mahnung zu um so größerer Treue in seinem Berufe —; was bleibe, sey nur noch die Empfangnahme der Siegeskrone, die ihm und allen ihm Gleichgesinnten zu Theil werden soll; dieser letztere Gedanke dem Timotheus zur Ermunterung, dem Apostel nachzustreben. Das σπένδομαι wird nicht anders als Phil. 2, 17 zu fassen seyn: ich werde als Trankopfer ausgegossen, nicht: ich werde besprengt, soviel als: ich werde zum Opfer geweiht = κατασπένδομαι. Die Wahl dieses Ausdrucks, nicht θύομαι, erklärt sich wohl am natürlichsten aus jener Stelle: sein Tod ist ihm das zu der θυσία τῆς πίστεως hinzukommende Trankopfer; es schwebt dem Apostel dieselbe Vorstellung wie dort vor, obwohl hier ἐπὶ τῇ θυσίᾳ nicht dabei steht. Die Ansicht, daß Paulus σπένδομαι, nicht θύομαι, gebrauche, weil nur die Trankopfer ganz dargebracht wurden (so schon Chrysostomus, Theophylakt, Oekumenius u. A.), haben die meisten neueren Ausleger wohl mit Recht zurückgewiesen. Der Ausdruck wird sich übrigens nicht als Aussage über die Nähe seines Todes überhaupt, sondern wie Phil. 2, 17 nur von seinem Märtyrertode verstehen lassen; und ἤδη = bereits, sagt er, weil, wie Huther richtig bemerkt, seine Leiden bereits den Anfang des σπένδεσθαι bilden. Καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἐμῆς ἀναλύσεως ἐφέστηκε — fügt er erklärend hinzu = und die Zeit meines Abscheidens stehet bevor. Zu ἀνάλυσις (vgl. Phil. 1, 23: ἀναλύειν) = discessus, vgl. auch Lösner Phil. in Flacc. p. 991. C.: τὴν ἐκ τοῦ βίου τελευταίαν ἀνάλυσιν. An das Bild eines Gastmahls ist nicht zu denken, noch weniger die ἀνάλυσις als Fortsetzung des σπένδομαι, das auf die Libationen bei Gastmählern hindeuten soll, zu fassen; denn wie käme σπένδεσθαι und ἀναλύειν zusammen!

Vers 7. Er gleiche dem Wettkämpfer, der Kampf und

Lauf hinter sich hat und nur noch auf die Zutheilung der Siegeskrone warte. „Ein Nebengedanke," bemerkt de Wette, „wenn obige Verbindung von V. 6 mit V. 5 richtig ist;" und diese ist allerdings richtig: das lehrt der Gegensatz von σύ und ἐγώ. Wie natürlich und innerlich wahr ist der dankbar frohe Rückblick auf sein Leben gerade hier! Und liegt nicht in dieser Aeußerung des Apostels über sich die wirksamste Ermunterung für Timotheus, ihm nachzueifern? Τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι — nicht: „ich habe einen guten Kampf gekämpft," sondern: „ich habe den guten Kampf gekämpft;" der Apostel meint den ἀγὼν τῆς πίστεως, wie er ihn 1 Tim. 6, 12 ausdrücklich bezeichnet und als Apostel gekämpft hat; ähnlich ἡ καλὴ ὁμολογία an ebenders. St., „das christliche Bekenntniß als solches." Ueber die Art, wie er diesen Kampf gekämpft, sagt er zunächst nichts. Vgl. in Ansehung des Bildes 2, 5 u. Br.; 1 Cor. 9, 25; Phil. 1, 30 u. a. Τὸν δρόμον τετέλεκα — derselbe Gedanke in dem vom Wettlaufe entlehnten Bilde. Das Gewicht des Gedankens ruht in den Perfektis; daher auch hier gar keine Bestimmung weder des δρόμος noch des τελεῖν. Dasselbe Bild 1 Cor. 9, 24; Phil. 3, 12 ff.; Apgsch. 20, 24. Ohne bildlichen Ausdruck, als Erklärung des bildlichen, fügt er hinzu: τὴν πίστιν τετήρηκα = „den Glauben habe ich bewahrt," dieser als anvertrautes Gut betrachtet; vgl. 1 Tim. 1, 14. Mit Recht hat de Wette die Uebersetzung durch „Treue" zurückgewiesen. Hier, wo τὴν πίστιν τετήρ. als eigentliche Bezeichnung des vorher uneigentlich Bezeichneten zu fassen ist, kann πίστις nur „Glaube" seyn; der Apostel sagt damit von sich aus, wozu er als Grundbedingung alles Anderen den Timotheus wiederholt ermahnt; vgl. 1 Tim. 1, 19; 6, 11. 12; II. 1, 5. 13; 3, 14. An diesen schönen Worten, die das Gepräge innerer Wahrheit haben, hat die Kritik viel auszusetzen: sie vermißt die Demuth des Apostels (Phil. 3, 12 ff.; 1 Cor. 4, 3 f.) — so de Wette — und findet hier eine verunglückte Nachahmung der Stelle Phil. 3, 12 ff., indem, was dort als Streben erscheine, hier gegen die Natur der Sache in eine zeitliche Vollendung umgesetzt werde — so de Wette und ähnlich Baur, welcher letztere bei den Worten τὸν καλὸν ἀγ. ἠγ. zugleich auf Phil. 1, 27. 30; 4, 3 verweist, was aber de Wette schon zurückgewiesen hat.

Wie schwer es ist, der Kritik es zu Dank zu machen, kann man auch hier sehen: denn was den angeblichen Mangel an Demuth anlangt, so findet Dr. Baur gerade umgekehrt die Stelle Phil. 3, 12 ff. darum unapostolisch, weil der Verfasser zu demüthig von sich rede, so daß man sein wahres Selbst nicht mehr erkennen könne. „Demuth ist gewiß eine Grundeigenschaft des Apostels," bemerkt dort Baur, „aber wo hat er denn je, auch wenn er am demüthigsten von sich sprach, ein solches οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον von sich bezeugt?" Οὕτω τρέχετε, ἵνα καταλάβητε, rufe er seinen Lesern zu 1 Cor. 9, 24 f., von sich sage er: ἐγὼ τοίνυν οὕτω τρέχω, ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτω πυκτεύω, ὡς οὐκ ἀέρα δέρων (vgl. Tüb. theol. Jahrbb. VIII. S. 526). So hebt sich diese Kritik gegenseitig auf. Und in der That ist die Stelle 1 Cor. 9, 24 f. ein hinlänglicher Beweis, daß der Apostel das von sich sagen konnte, was er an u. St. sagt. Denn was besagt diese Stelle weiteres, als daß er den guten Kampf des Glaubens durchgekämpft habe, daß er am Ziele seiner Laufbahn stehe und den Glauben bewahrt habe; von einem besonderen Ruhm, den er sich beilege, ist keine Rede, und seine Aussicht auf Lohn ist dieselbe, welche er allen wahren Christen zuspricht. Und das sollte der Apostel, der um des Evangeliums willen leidet μέχρι δεσμῶν (1, 8. 12; 2, 9 f.), Angesichts seines Todes (4, 6) nicht von sich sagen können, ohne sich gegen die Demuth zu verfehlen? Was hier der Apostel sagt, kann ja jeder gläubige Christ am Schlusse seiner Laufbahn ihm nachsprechen. Was aber die verunglückte Nachahmung von Phil. 3, 12 ff. anlangt, so ist dort von derjenigen sittlichen Vollendung, von der Verähnlichung mit Christo die Rede, zu welcher die πίστις, die Glaubensgemeinschaft mit Ihm, die der Apostel bewahrt zu haben an u. St. versichert, nur erst die Grundlage bildet; vgl. die Auslegung jener Stelle. Es ist also nicht, wie de Wette meint, eben das, was dort als Streben erscheint, gegen den Sinn der Stelle und die Natur der Sache in eine zeitliche oder äußere Vollendung umgesetzt, sondern nur die treue Bewahrung dessen, was dort als die währende Grundlage der sittlichen Vollendung erscheint, ist behauptet *). Ganz seltsam ist vollends Baur's

*) Wenn Dr. Baur am letztgenannten Orte meint, eine solche sittliche

Auffassung, wonach der Verfasser unseres Briefes die Worte des Philipperbriefes: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι ohne Zweifel (!) hauptsächlich vom Märtyrertod verstehen zu müssen glaubt, und dann gleichwohl unsere Stelle eine Umsetzung jener in die spätere Zeit seyn soll. Wie stimmen denn dazu die Perfekta ἠγώνισμαι, τετέλεκα, τετήρηκα, wenn hauptsächlich an den Märtyrertod zu denken ist? Auf ἤδη σπένδομαι wird man sich doch nicht berufen wollen! Die ganze Aehnlichkeit unserer Stelle mit der des Philipperbriefes kommt auf das beide Male gebrauchte Bild vom Wettlaufe zurück, das wir auch anderwärts antreffen (s. oben), und nur die vorangegangene Wahl des Ausdrucks σπένδομαι und ἀνάλυσις V. 6 kann uns bestimmen, hier eine nähere Verwandtschaft mit dem Philipperbrief zuzugestehen, die sich als freie Reproduktion der unter gleichen Umständen früher gebrauchten Bezeichnungen vollkommen erklären läßt.

Vers 8. Seine irdische Laufbahn sey bereits geendigt; was noch übrig sey, sey die Zutheilung des Siegespreises. Denn λοιπόν fasse ich mit de Wette, Huther = übrigens, in reliquum; so schließt sich V. 8 am natürlichsten an V. 7 an, wo der Apostel gesagt hat, daß er am Ende sey. Den Sinn „künftig, porro, posthac," wozu auch das Präsens nicht paßt (wie de Wette bemerkt), drückt der Apostel durch τοῦ λοιποῦ (vgl. Gal. 6, 17), oder auch τὸ λοιπόν (1 Cor. 7, 29) aus. Die Bedeutung = ἤδη, wie Matthies will, ist für den paulinischen Sprachgebrauch problematisch. Zu ἀπόκειται, „er liegt bereit," vgl. Col. 1, 5 und Olshausen zu d. St., der Sache nach 1 Petr. 1, 4. Die Wahl des Ausdrucks hängt mit dem vorangehenden Bilde des Wettkampfs zusammen: wie für den Sieger im Wett-

---

Vollendung könne es im paulinischen Sinne nicht geben, da der Glaube mit allem, was er in sich begreift, doch nicht durch die sittliche Vollendung bedingt seyn könne, sonst käme man wieder in die Gerechtigkeit der Werke hinein: so möchte ich wissen, wie anders man sich die sittliche Verähnlichung mit Christo im paulinischen Sinne denken soll, als ausgehend von der Glaubensgemeinschaft mit Ihm und, sofern sie durch die Wahrheit und Lebendigkeit des Glaubens bedingt wird, diesen selbst mit allem, was er in sich begreift, wieder bedingend, wie jene Stelle es beschreibt. Nicht von einer abgeschlossenen sittlichen Vollendung handelt die Stelle, sondern von dem unablässigen Streben danach.

kampfe der Siegespreis bereit liegt, so für ihn ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, vgl. 1 Cor. 9, 25. Durch die ähnlichen Stellen Jac. 1, 12: ὁ στέφανος τῆς ζωῆς, 1 Petr. 5, 4: ὁ τῆς δόξης στ., hat sich Huther bestimmen lassen, auch hier den Genitiv als Angabe dessen zu fassen, worin der Kranz besteht, und versteht demnach: die im künftigen Gerichte zuerkannte Gerechtigkeit. Aber soll der Apostel als Lohn der Gerechtigkeit (V. 7) die Gerechtigkeit bezeichnen? Ist es nicht sonst immer die ζωή, die δόξα u. dgl., worauf er als künftigen Lohn hinweist? Und wie wenig paßt diese Auffassung zu dem Bilde an u. St.! Das Richtige hat wohl Chrysostomus, dem auch de Wette gefolgt ist: δικαιοσύνην ἐνταῦθα τὴν καθόλου φησὶν ἀρετήν. Δικαιοσύνη weist auf V. 7 zurück und ist hier ebenso zu fassen, wie 2, 22; 3, 16; also: Siegeskranz des rechten, V. 7 geschilderten Verhaltens. Ὃν ἀποδώσει — vgl. Röm. 2, 6; gut Wahl: de iis, quae reddi officii ratio postulat; diese ratio wird durch das folgende ὁ δίκαιος κριτής angegeben = so gewiß als er δικ. κριτής ist. Diesen Gedanken findet de Wette mit des Apostels Ansicht von der Gnade unvereinbar: denn die ähnlichen Stellen, wie Röm. 2, 5 ff.; 2 Theff. 1, 5, wo gleichfalls von der Gerechtigkeit Gottes Lohn erwartet werde, fassen dieselbe — nach de Wette — vom objektiven Standpunkte, während sie vom subjektiven bei rechter Demuth und Selbsterkenntniß nur gefürchtet werden könne. Aber tröstet denn der Apostel nicht, wie Huther schon mit Recht erinnert, 2 Theff. 1, 5 ff. seine Leser mit der δικαία κρίσις? Wie wäre das möglich, wenn die Gerechtigkeit Gottes vom subjektiven Standpunkte nur gefürchtet werden könnte! Und was wäre es um den Frieden des Glaubens (Röm. 5, 1), wenn dieser Gegensatz für das christliche Bewußtseyn bestände! Was der Apostel meint, ist die δικαιοσύνη Gottes nicht im Gegensatz zur Gnade, wie sie der eigenen Gerechtigkeit der Werke im Gegensatz zur Gerechtigkeit des Glaubens gegenübersteht, sondern die δικαιοσύνη Gottes innerhalb des Gnadenverhältnisses, in das er sich zu uns gestellt hat, d. i. sein diesem Verhältnisse gemäßes Verhalten gegen uns, wie es 2, 11—13 beschrieben wird, welches nur die andere Seite seiner Treue gegen sich selbst ist. Warum sollte diese vom subjektiven Standpunkte aus nur gefürchtet werden? Sie ist nur zu fürchten,

εἰ ἀπιστοῦμεν (2, 13), im entgegengesetzten Falle ist sie Gegenstand des Trostes und der Hoffnung; vgl. 1 Joh. 2, 28; 4, 17 f. u. a. *Οὐ μόνον δὲ ἐμοί* — der Apostel beseitigt damit die falsche Vorstellung, als ob er im Vorangehenden einen besonderen Lohn für sich in Anspruch nehme; es ist der Lohn innerhalb des einmal gesetzten Gnadenverhältnisses, den jeder zu erwarten hat, der Seine Erscheinung liebgewonnen hat und demnach liebt und, weil sie noch eine künftige ist 4, 1, ersehnt; vgl. dagegen Luc. 23, 30: *ἄρξονται λέγειν τοῖς ὄρεσι· πέσετε ἐφ' ἡμᾶς κτλ.* Zum Perfekt *ἠγαπ.* in seiner Beziehung auf die Gegenwart vgl. Winer §. 41, 4. S. 315. Zu *ἐπιφάνεια,* von der künftigen Erscheinung, zu Tit. 2, 11. 13; 1 Tim. 6, 14. Zu *ἀγαπᾶν* in der Bedeutung „des Liebesverlangens nach einem Künftigen" 1 Petr. 3, 10.

§. 6. Aufforderung an Timotheus zu schleunigem Kommen. Grüße.

(Kap. 4, 9—22.)

Vers 6—8 dient dem Apostel als Uebergang, das persönliche Anliegen vorzutragen und zu begründen, das er schon Kap. 1, 4. 8. 15—18 angedeutet hat. Timotheus soll zu dem gefangenen und verlassenen Apostel nach Rom kommen. Der Apostel schildert deßhalb seine Verlassenheit, giebt dem Timotheus noch einige besondere Aufträge für den Fall seines Kommens V. 9—13, berichtet dann über den Stand seiner Angelegenheit V. 14—18, fügt dann Grüße an, die Timotheus bestellen soll V. 19, trägt dann V. 20 noch einige Notizen über seine verlassene Lage nach, an die er V. 21 die nochmalige Aufforderung zu baldigem Kommen anschließt, läßt dann noch Grüße folgen, die er an Timotheus zu bestellen hat, und beschließt endlich das Ganze, wie üblich, mit einem Segenswunsche. — Diese Partie des Briefes bildet, wie zu Kap. 1 schon erinnert worden ist, den zweiten Hauptbestandtheil des Briefes, den der Apostel nach seiner Gewohnheit, das mehr Persönliche für den Schluß zu sparen, den Ermahnungen, welche dem Timotheus für seinen Beruf gelten, nachfolgen läßt. Es verhält sich hier ganz so,

wie etwa bei dem Briefe an die Philipper, worüber die Einl. §. 2 zu vergleichen ist.

Vers 9. *Σπούδασον ἐλθεῖν κτλ.* De Wette's kritische Einwendung gegen diesen Uebergang: daß nehmlich das selige Gefühl der Vollendung über die Bedürfnisse dieses Lebens hinweghebe, dürfen wir wohl auf sich beruhen lassen. *Ταχέως* wird V. 21 durch *πρὸ χειμῶνος* erläutert. Ueber den Pleonasmus des Ausdrucks *σπούδασον — ταχέως* s. Winer, §. 67, 1. S. 685.

Vers 10. Diese Aufforderung begründet der Apostel durch die Schilderung seiner Verlassenheit, womit 1, 4 noch zu combiniren ist. „Denn Demas hat mich im Stiche gelassen (vgl. V. 16 u. 2 Cor. 4, 9), indem er die jetzige Welt liebte." Das Partic. des Aorists giebt, wie de Wette richtig bemerkt, den Grund der Handlung an; Liebe zur Welt war das Motiv bei seinem Thun. Gut Chrysostomus: *τουτέστι τῆς ἀνέσεως ἐρασθεὶς τοῦ ἀκινδύνου καὶ τοῦ ἀσφαλοῦς μᾶλλον εἵλετο οἴκοι τρυφᾶν, ἢ μετ᾽ ἐμοῦ ταλαιπωρεῖσθαι καὶ συνδιαφέρειν μοι τοὺς παρόντας κινδύνους.* Das *ἀγαπ. τὸν νῦν αἰῶνα* enthält wohl einen Rückblick auf V. 8. Auch diese Stelle, vgl. mit V. 16 und 1, 15 ff., wie die Ermahnungen an Timotheus zum *κακοπαθεῖν*, stellen uns eine Zeit vor Augen, in der es nicht geringen Muth erforderte, sich zu dem Apostel zu bekennen; vgl. die Einleitung. Von einem gänzlichen Abfall des Demas ist übrigens keine Rede, sondern nur von Untreue gegen den Apostel aus irdischen Rücksichten; man vgl. etwa Phil. 2, 21. Im Briefe an die Col. 4, 14 und in dem an Philem. 24, wo er als *συνεργός* aufgeführt ist, wird von ihm gegrüßt. Das Natürlichere ist doch wohl, daß das an u. St. von ihm Gesagte in eine spätere Zeit fällt; vgl. die Einleitung. *Καὶ ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην* — warum gerade dahin, wissen wir nicht. Eine alte Sage (bei Epiph. haer. 51. p. 427 u. a.) will wissen, er habe sich dort als Götzenpriester anstellen lassen. — *Κρήσκης* kommt in keinem der Briefe aus der ersten Gefangenschaft vor und ist überhaupt nicht weiter bekannt. *Τίτος* ist, wenn unsere Annahme über die Abfassungszeit der Pastoralbriefe die richtige ist, von Kreta aus, nachdem er dort durch einen Anderen ersetzt worden war, zu dem Apostel nach Nikopolis gekommen

und dann wohl von dort mit ihm nach Rom gereist (Tit. 3, 12); in den Briefen aus der ersten Gefangenschaft wird er gleichfalls nicht erwähnt. Ueber *Δαλματία*, eine Provinz des römischen Illyrikum, vgl. Winer RWB. und Röm. 15, 19. *Λουκᾶς ἐστὶν μόνος μετ' ἐμοῦ* — dieser ist nach Col. 4, 14; Philem. 24 auch in der ersten Gefangenschaft bei ihm; im Briefe an die Philipper wird er aber nicht genannt, woraus ich mit Meyer eher auf eine, wenn auch nur temporäre, Abwesenheit desselben, namentlich wegen Phil. 2, 20 f., schließen, als mit Wieseler (a. a. O. S. 426 f.) ihn unter die *οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί* (4, 21) subsumiren möchte. „Wenn aber dieser allein bei dem Apostel war, wo befand sich denn Aristarch (Apgsch. 27, 2; Col. 4, 10; Philem. V. 24)?" fragt de Wette mit Recht denen gegenüber, welche unsern Brief in den Anfang der römischen Gefangenschaft, vor die eben genannten Briefe verlegen; so auch Wieseler S. 425 f.

Vers 11. *Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε* (*ἄγαγε* c. A. 31. 71 al., Theodor., Dam., Tischendorf) *μετὰ σεαυτοῦ.* Zu *ἀναλαβὼν* vgl. Apgsch. 20, 13. 14; 23, 31. Dieser Markus ist zur Zeit der Abfassung der Briefe an die Colosser (4, 10) und an Philemon (V. 24) bei dem Apostel; an ersterer Stelle wird jedoch seine bevorstehende Ankunft bei den Colossern angekündigt. Weiter ist er jenen Stellen zufolge mit Demas und Tychikus zugleich, die an u. St. ausdrücklich als abwesend erwähnt werden, bei dem Apostel in Rom; unser Brief müßte also, wenn er in die Zeit jener Gefangenschaft gehörte, entweder vor oder nach jenen geschrieben seyn, was beides seine Schwierigkeiten hat und zur Annahme einer anderen Gefangenschaft drängt; vgl. die Einleitung. Wir haben uns dann bei dieser Annahme zu denken, daß Markus, der nach Col. 4, 10 nach Colossä gegangen ist, noch in jener Gegend weilt, und Timotheus, der in Ephesus sich aufhält, ihn von dort zu sich berufen und mitbringen soll. *Ἔστι γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν*, fügt der Apostel als Motiv seines Wunsches hinzu. *Εὔχρηστος* = wohl zu brauchen, wie 2, 21; Philem. 11. *Εἰς διακονίαν* ist nicht, wie Huther will, vom apostolischen Amte zu verstehen, sondern von persönlicher Dienstleistung des Markus, aber allerdings in dem Berufe des Apostels; vgl. Apgsch. 13, 5; 15, 38. Ist der Brief zu An-

fang der römischen Gefangenschaft geschrieben, so sieht man nicht ein, wie der Apostel zu diesem Urtheile über Markus kommt *).

Vers 12. *Τύχικον δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον* — da unser Brief in keinem Falle gleichzeitig mit dem an die Epheser und Colosser geschrieben seyn kann, so muß die hier erwähnte Sendung desselben nach Ephesus von der Col. 4, 7; Eph. 6, 21 erwähnten verschieden seyn, und es muß daher, wenn man nur Eine Gefangenschaft annimmt, während dieser dieselbe Sendung dem Tychikus zwei Mal aufgetragen worden seyn, oder sie muß sich bei der zweiten Gefangenschaft wiederholt haben; vgl. die Einleitung. Seine Erwähnung bildet wohl nicht, wie Wieseler annimmt, einen Gegensatz zu den Worten: „Lukas ist allein bei mir;" denn auf Lukas über Markus hinweg zurückzugehen, sieht man doch gar keinen Grund, sondern scheint eher durch das über Markus Gesagte veranlaßt: den Markus wünscht der Apostel als *εὔχρηστον εἰς διακονίαν*, eben weil er den Tychikus, seinen *πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ*, entsandt hat (Eph. 6, 21). Die ausdrückliche Benennung *εἰς Ἔφεσον* hat man als einen Beweis angeführt, daß Timotheus nicht in Ephesus zu suchen sey (so auch de Wette). Denkt man sich, wie Wieseler, Tychikus als Ueberbringer unseres Briefes an Timotheus, so wäre *εἰς Ἔφεσον* allerdings auffallend (vgl. Tit. 3, 12 *πρός σέ*); hatte dagegen seine Sendung zunächst nichts mit Timotheus zu schaffen, wie sie ja auch der Abfassung des Briefes ganz wohl vorausgegangen seyn kann, so hat die Nennung des Namens hier gar nichts Auffallendes; denn *πρός σέ* konnte ja dann nicht füglich gesagt werden; man vergleiche 1 Cor. 16, 8, wo der Apostel auch Ephesus nennt, obwohl er selbst sich da aufhält. Außer den schon genannten Stellen findet sich der Name Tychikus noch Tit. 3, 12 und Apgsch. 20, 4. 5.

Vers 13. Unter der Voraussetzung, daß Timotheus seinem Wunsche nachkommt, giebt der Apostel ihm noch den Auftrag, Effekten, die er in Troas bei Karpus zurückge-

*) Dr. Baur findet die Erwähnung des Pauliners Lukas und des Petriners Markus in der vermittelnden Tendenz dieses Schreibens begründet, von seinem kritischen Standpunkt aus allerdings eine scharfsinnige Bemerkung, die aber nur dann für erwiesen gelten könnte, wenn Dr. Baur nachgewiesen hätte, daß die Situation nicht geschichtlich seyn könne, welche der Brief angiebt.

lassen hat, mitzubringen: τὸν φελόνην ... καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας. Was φελόνης = φαινόλης (= paenula) und φαιλόνης, wie auch Einige lesen, hier bedeute, ob Reisemantel oder Mantelsack, Mappe (Etym. magnum), wird sich schwer entscheiden lassen. Schon Chrysostomus sagt: τὸ ἱμάτιον λέγει· τινὲς δέ φασιν τὸ γλωσσόκομον, ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο. Das Wahrscheinlichere dünkt mir die Meinung des Chrysostomus; denn daß zuerst die Mappe, dann wieder für sich die Bücher genannt seyn sollen, und nicht lieber ἐν τῷ φελόνῃ oder τὸν φελόνην σύν oder dergleichen gesagt seyn sollte, scheint mir sonderlich; auch will der Grund nicht viel besagen, daß Paulus wohl schwerlich einen Reisemantel habe liegen gelassen, und er bei der Nähe des Todes seinen Mantel schwerlich noch bedurft habe; denn wenn nach unserer Annahme der Aufenthalt des Apostels in Kleinasien zwischen den Aufenthalt in Creta im Frühjahr und die Ueberwinterung in Nikopolis, somit in die warme Jahreszeit fällt, so könnte er ja wohl für die Zwischenreise nach Macedonien, von der er nach Ephesus zurückzukommen beabsichtigt (1 Tim. 1, 3, vgl. mit 3, 14 f.), seines Mantels sich entledigt haben; und wenn er nach 4, 21 den Timotheus gerade vor Wintersanbruch erwartet und sich seiner noch zu erfreuen hofft 1, 4, so möchte doch das Verlangen nach seinem Mantel ebenfalls sehr erklärlich scheinen. Καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας — die ersteren auf Papyrus, die letzteren auf Pergament geschrieben (vgl. Hug I. §. 11) und, wie μάλιστα andeutet, auch im Inhalte für den Apostel werthvoller. Ueber den Karpus in Troas wissen wir weiter nichts. Im Uebrigen vgl. die Einleitung.

Vers 14. Der Apostel macht nun noch Mittheilungen über seine Lage und den Stand seiner Angelegenheit. Denn daß V. 14 als eine gelegentliche Reminiscenz an die letzte Bekehrungsreise hierherkomme, wie Matthies annimmt, ist doch ein bloßer Nothbehelf, man mag nun an den Vorfall Apgsch. 19 oder 21, 27 ff. denken (vgl. gegen beides de Wette), oder irgend ein Factum selbst supponiren. Denn da unser Brief in keinem Falle zu Anfang der römischen Gefangenschaft geschrieben seyn kann, so sind das alles Dinge, die weit zurückliegen und dem Timotheus unmöglich jetzt erst als Nachricht mitgetheilt werden konn-

ten; als Nachricht aber tritt die Mittheilung hier auf, und die Warnung vor diesem Alexandros V. 15 kann nur als eine gelegentlich eingeschaltete gefaßt werden. Ist dem so, so haben wir an einen Vorfall aus der Zeit der Gefangenschaft des Apostels in Rom zu denken, in welcher der Brief geschrieben ist, ebenso wie bei 1, 15 ff. und gleich nachher 4, 16 ff. Am natürlichsten erscheint mir, wiewohl die Einheit des hier Genannten mit dem Alexandros der Apgsch. 19, 33 sich nicht sicher behaupten läßt (vgl. hierüber und über sein Verhältniß zu dem 1 Tim. 1, 20 Genannten zu d. St.), die Ansicht, welche schon Hug u. A., zuletzt auch Wieseler, aufgestellt haben*), daß dieser Alexandros aus Ephesus gewesen, von dort nach Rom gekommen und dann wieder nach Ephesus zurückgekehrt sey. Es stimmt dazu am besten, daß der Apostel von ihm als einer dem Timotheus wohl bekannten Person redet und vor ihm den in Ephesus sich aufhaltenden Timotheus warnt; und die Veranlassung seines Kommens nach Rom wird dann im Zusammenhange mit V. 16, wo der Apostel von seiner *πρώτη ἀπολογία* redet, von den Genannten darin gesucht, daß er als Zeuge gegen den Apostel dort aufzutreten hatte (vgl. Wieseler a. a. O. S. 464 f.). Trifft diese scharfsinnige Vermuthung das Richtige, dann ließe sich auch der Aeußerung über ihn: *πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο* — und *λίαν ἀνθέστηκε τοῖς ἡμετέροις λόγοις*, ein bestimmterer Sinn abgewinnen; es bezöge sich dann beides auf die gerichtliche Verhandlung, und V. 16 schlösse sich dann natürlich an. Jedenfalls ist das Erstere von persönlicher Anfeindung zu verstehen. Zu *ἐνδείκνυσθαι* vgl. Tit. 2, 10. *Ἀποδῴη αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* — die Lesart schwankt, indem A C D* E* F G, viele Andere, Uebb. u. KVV. (vgl. Tischendorf) *ἀποδώσει* lesen, während D*** E** I K u. A. das Erstere haben. Bei dem Anstoß, den der Optat. geben konnte und gab, ist seine Entstehung aus *ἀποδώσει* ebenso unerklärlich, als das Gegentheil erklärlich; so urtheilt auch de Wette mit Wolf. Dann, im Falle des Optat.,

*) Wieseler vermuthet wegen des Beinamens *χαλκεύς*, dieser Alexandros habe zu den ephesinischen Handwerkern Apgsch. 19, 24 ff. gehört; oder aber, er habe zu den Asiaten gehört, welche den Epheser Trophimus in den Tempel hatten gehen sehen wollen, Apgsch. 21, 27—29.

genügt freilich nicht zu sagen: *μᾶλλον προφητεία ἐστὶν ἢ ἀρά*, so Theophylakt u. A.; aber es ist auch kein Grund, den Apostel der Rachsucht und des Widerspruchs mit sich selbst (Röm. 12, 17: *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες*) zu beschuldigen: denn *οὐ γὰρ θυμοῦ τὸ ῥῆμα ἦν*, bemerkt Chrysostomus in ersterer Hinsicht mit Recht, und in Beziehung auf das Zweite Justin (quaest. 125 ad Orthod.): *εἰ μὲν ὁ Παῦλος . . . ἀντεκάκωσε τὸν κακώσαντα αὐτὸν Ἀλέξανδρον, ἐνῆν λέγειν ὅτι τὰ ἐναντία ὧν ἐδίδαξεν ἔπραττεν.* Den richtigen Gesichtspunkt deutet dieser an, indem er von dieser Aeußerung sagt: *πρέπουσα ἀνδρὶ ἀποστόλῳ μὴ ἐκδικοῦντι ἑαυτὸν, ἀλλὰ διδόντι τόπον τῇ ὀργῇ*; vgl. Röm. 12, 19; 1 Petr. 2, 23. Der Apostel thut hiermit nichts anderes, als was diese Stellen besagen: er enthält sich jedes weiteren Urtheils und stellt die Sache dem anheim, der da recht richtet. Offenbar rechnet er ihn in die Klasse der unverbesserlichen Gegner, deren Feindschaft nicht aus Mißverstand, sondern aus Bosheit des Herzens und Feindschaft gegen die Wahrheit entspringt. So läßt sich dieß Wort neben der verzeihenden Milde V. 16 (*μὴ αὐτοῖς λογισθείη*) und der so anerkennenden Liebe 1, 16 ff. recht wohl begreifen. Das Wort des Herrn Luc. 23, 34: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν*, kann man dann diesem Worte des Apostels nicht entgegenstellen. Zu *ἀποδῴη* vgl. zu V. 8.

Vers 15. *Ὃν καὶ σὺ φυλάσσου* bezieht man (vgl. oben) am natürlichsten auf die Gegenwart, und dann wäre jener Alexandros wieder in Ephesus zu suchen; Andere dagegen beziehen es auf den künftigen Aufenthalt des Timotheus in Rom. „Denn sehr hat er widerstanden unseren Worten," wird von den Einen, z. B. Matthies und de Wette, auf die Lehrvorträge, von Anderen auf die gerichtliche Vertheidigung des Apostels, wovon der folgende Vers handelt, bezogen — so Heydenreich, Mack, Wieseler und Olshausen. Daß es zur Warnung für Timotheus gesagt wird, spricht nicht gegen die letztere Ansicht: denn wessen Timotheus sich zu diesem Menschen zu versehen habe, konnte er sich daraus recht wohl abnehmen; und das *ὃν καὶ σὺ φυλάσσου* scheint wegen des gleichstellenden *καί* mehr auf die persönliche Sicherheit zu gehen. Am meisten aber spricht V. 16 für diese Deutung.

Vers 16. Der Apostel berichtet nun über seine erste Vertheidigung. Was er darüber schreibt ist offenbar dem Timotheus noch unbekannt; und da der Brief nicht zu Anfang der bekannten römischen Gefangenschaft geschrieben seyn kann, so kann mit dieser πρώτη ἀπολογία nur ein Begebniß aus der Zeit nach den in jener römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen angedeutet seyn; die Stelle Phil. 1, 7 ist demnach keine Parallele zu der unsrigen; dort redet auch der Apostel von keiner bestimmten actio, wie hier (vgl. auch Wieseler S. 429 f.), wo unter der πρώτη ἀπολογία, wie Wieseler S. 409 u. 464 treffend gezeigt hat, die prima actio zu verstehen ist, die hier, da der Apostel weder verurtheilt noch freigesprochen ist, ein non liquet (die Ampliation) zum Resultate gehabt haben muß. Wie es unter Nero insbesondere mit diesen Verhandlungen gehalten wurde, darüber vergleiche Wieseler an der erstangeführten Stelle. Οὐδείς μοι συμπαρεγένετο = es erschien keiner mit mir, nehmlich als Zeuge oder Anwalt; vgl. darüber in sachlicher Beziehung Wieseler S. 464. Zum Ausdruck συμπαραγ. Luc. 23, 48, hier im Sinne des lat. adesse alicui. Positiv: ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον = sondern alle ließen mich im Stiche. Auch hierin stellt sich die Lage des Apostels ganz anders dar, als in den Briefen aus der ersten Gefangenschaft. Μὴ αὐτοῖς λογισθείη — setzt der Apostel hinzu; denn nicht böser Wille, sondern Schwäche war der Grund ihres Verhaltens. Seine Verzeihung drückt er in einer Bitte um Nichtanrechnung bei Gott aus, der allein erlassen kann.

Vers 17. Ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη, im Gegensatz zu den eben genannten Genossen, die ihn verlassen haben. Den Beweis dieses Beistandes aber hat der Apostel in seiner Bekräftigung und seiner Rettung. Zu ἐνδυναμόω Phil. 4, 13; 1 Tim. 1, 12. Gut Chrysostomus: παῤῥησίαν ἐχαρίσατο. Den Zweck dieser dem Apostel gewordenen Kräftigung giebt ἵνα κτλ. an: damit durch mich die Predigt vollbracht würde, und alle Völker sie hörten. Andere nehmen πληροφ. in der Bedeutung: bestätigt, zur vollen Gewißheit gebracht werden, wofür aber Röm. 4, 21; 14, 5, wo der Ausdruck in persönlicher Beziehung, = überzeugt werden, gebraucht ist, kein Beweis ist. Viel natürlicher wird es in seiner Zusammengehörigkeit mit dem folgenden καὶ ἀκούσῃ πάντα

τὰ ἔθνη in demselben Sinne, wie oben 4, 5; Col. 4, 12, = πληροῦν Röm. 15, 19; Col. 1, 25 genommen (vgl. zu 4, 5), wie denn auch einige Codd. πληρωθῇ emendirt haben. Ueber Luc. 1, 1 vgl. Meyer's Erklärung. Zu unserer Auffassung paßt auch der Ausdruck κήρυγμα besser. Dieß πληροφορηθῇ sammt ἀκούσῃ wird man dann aber contextgemäß auf eben das Begebniß zu beziehen haben, bei dem das ἐνεδυνάμωσε stattfand, also nicht auf die künftige Predigt des Apostels in Rom oder seine ferneren Missionsreisen, welche Auffassung auch mit V. 6—8 übel stimmt, wie mit dem καὶ ἐῤῥύσθην an u. St., welches die Rettung als ein neues Moment hinzutreten läßt, und dem καὶ ῥύσεται V. 18, wo der Blick des Apostels, wie oben V. 6—8, bereits auf das Ende gerichtet ist. Vielmehr seine Vertheidigung in der Welthauptstadt, der Repräsentantin der Völker, vor dem höchsten Tribunal und der corona populi ist es, die der Apostel als den Schlußstein seiner apostolischen Verkündigung und als Predigt vor allen Völkern betrachtet. Vgl. Apgsch. 9, 15. 26. 16 ff. So auch Wieseler (S. 476), der mit Recht bemerkt, daß ἵνα in jenem anderen Falle viel passender den Zweck des ἐῤῥύσθην angeben würde, Huther, Olshausen u. A. Καὶ ἐῤῥύσθην ἐκ στόματος λέοντος tritt als neues Moment zu dem ἐνεδυνάμωσε hinzu. Ueber den Aor. Pass. vgl. Winer §. 39. 7. S. 300. Hinsichtlich des bildlichen Ausdrucks στόμα λέοντος bemerkt Huther, wie schon Calvin, richtig, daß er als Ganzes genommen werden müsse = „Löwenrachen" und darunter nichts anderes als die Todesgefahr zu verstehen sey; vgl. 1 Cor. 15, 32 θηριομαχεῖν, wozu Wieseler die Stelle Ign. ad Rom. c. 5 ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ anführt. An eine bestimmte Beziehung des λέων auf Nero (Chrysostomus u. A.), oder auf den Vertreter desselben, Helius Cäsareanus, oder auf den Hauptankläger (wie Wieseler will, S. 476), ist unnöthig zu denken. In eigentlicher Bedeutung hat Mosheim den Ausdruck genommen, und auch Neander ist ihr nicht abgeneigt.

Vers 18. Dem ἐῤῥύσθην stellt der Apostel noch das ῥύσεται gegenüber, dem Hinblick auf die augenblickliche Rettung die Aussicht auf die schließliche Errettung und Versetzung in das himmlische Reich. Das Gedankenverhältniß ist wie V. 8 zu V. 7. Da er ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ sagt, so befaßt er

doch das vorher Gesagte unter die Kategorie eines bösen Werkes; ein solches ist es nur von Seite der Gegner; der Apostel meint also mit πᾶν ἔργον πονηρόν das Thun seiner Widersacher, all ihr Vornehmen gegen ihn. Auf diese Annahme führt auch der gleiche Gebrauch des ῥύεσθαι, dem man nicht eine andere Bedeutung wie vorher (etwa = behüten) geben darf, wo es offenbar „erretten" bezeichnet. Der Uebersetzung „vor allem Uebel, üblem Vorfall" widerstreitet der constante Gebrauch des Wortes πονηρός in sittlichem Sinne, den es auch Eph. 4, 16; 6, 13 (vgl. Harleß); Gal. 1, 4 (vgl. Winer) hat. Was der Apostel hier hofft, ist demnach weder die äußerliche Rettung aus der Todesgefahr, was zu V. 6 σπένδομαι, vgl. mit Phil. 2, 17, übel stimmen würde, noch die Behütung seiner Person vor bösem Thun, was gleichfalls zu V. 6—8 schlecht paßt und, wie Matthies richtig bemerkt, einen abrupten Uebergang vom Objektiven ins Subjektive bildet (Matth. 6, 13, auf das de Wette für diese Ansicht verweist, ist nicht parallel). Zu unserer Auffassung stimmt nun trefflich das folgende καὶ σώσει; der Apostel sagt damit positiv, was er unter dem ῥύσεται verstehe: die rettende Versetzung in das himmlische Reich. Zu der prägnanten Verbindung des σώσει mit εἰς vgl. Winer §. 66. III. c. S. 677. Zu τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον bemerkt de Wette: „Ausdruck und Begriff — himmlisches Reich — ist dem Apostel fremd, der nur von einem Reiche Gottes weiß, das Christus bei seiner Zukunft herbeiführen wird (Credner S. 470, gegen welchen vergeblich Matthies)." Allein der Vergleich der Stelle Phil. 1, 23, auf die sich schon Matthies berufen hat, zeigt jedenfalls, daß der Apostel für den Gläubigen gleich nach dem Tode eine vollere Lebensgemeinschaft mit Christo, ein Seyn bei Ihm, wornach das Leben im Fleische als ein relatives Getrenntseyn von Ihm sich darstellt, erwartet; trotz dem aber bleibt der Tag der Zukunft des Herrn der Tag der eigentlichen Entscheidung, im Philipperbriefe (1, 6. 10; 2, 16; 3, 20 f.) so gut wie in u. Br. (1, 12; 4, 8), und soll der Christ dieses Tages stets gewärtig seyn (Phil. 3, 20). Was aber den Ausdruck und Begriff „himmlisches Reich" anlangt, so darf man nur auf V. 1 zurückblicken, um zu erkennen, daß der Verfasser mit dem s. g. paulinischen Begriffe (s. oben) des Reiches Gottes und Christi (Eph. 5, 5) wohl ver-

traut ist. Auch kann man nicht als an etwas Unpaulinischem daran Anstoß nehmen, daß hier dieses Reich Christi nicht schlechtweg als künftiges dargestellt wird; man vgl. nur Col. 1, 13: *μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*. Aber als etwas Jenseitiges, sagt man, ist hier die *βασιλεία* gedacht, als eine *ἐπουράνιος* im Gegensatze zu der *βασιλεία* hienieden, in die man durch den Glauben eintritt, und in welcher der Apostel bereits sich weiß. Allein was ist denn die einst sichtbar eintretende Herrlichkeit des Reiches anderes als Offenbarung der bis dahin verborgenen Machtübung Dessen, der aus der Niedrigkeit zu einem Herrn erhöhet ist (Phil. 2, 9 ff.) und nun zur Rechten Gottes thront (Röm. 8, 34; Eph. 1, 20; Col. 3, 1), dem Alles unter seine Füße gethan ist (Eph. 1, 21 f.) und der nun herrschen muß, bis auch der letzte Feind ihm unterworfen ist (1 Cor. 15, 25: *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν κτλ.*), und der dann sein Reich Gott und dem Vater übergiebt, wenn es durch Ueberwindung jeder gottwidrigen Gewalt am höchsten gekommen seyn wird (1 Cor. 15, 24)? Was sollte demnach an diesem Begriffe hier unpaulinisch seyn, wenn auch derselbe Ausdruck nicht wieder vorkommt, da doch der Apostel auch sonst ein Seyn bei Christo nach dem Tode kennt, und er sich Christum als *βασιλεύων ἐν οὐρανοῖς* denkt und die Aufrichtung seines Reichs auf Erden, auf die er naturgemäß überall da hinweist, wo er das letzte Ziel benennen will, nur Manifestation der ihm bis dahin bereits zukommenden Herrschergewalt ist? *Ὧι ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, vgl. Gal. 1, 5 und zu Phil. 4, 20. De Wette nimmt an der Beziehung dieser Doxologie auf Christum Anstoß, weil sie sonst nicht bei dem Apostel vorkomme; giebt jedoch selbst zu, daß diese Beziehung Hebr. 13, 21; 1 Petr. 4, 11 wahrscheinlich, 2 Petr. 3, 18; Apok. 1, 6 sicher sey. Daß in dem paulinischen Lehrsystem kein Grund dagegen liege, darüber vgl. zu Tit. 2, 13.

Vers 19 folgen nun zum Schlusse Grüße, welche Timotheus an Priska und Aquilas und an das Haus des Onesiphorus bestellen soll. Die beiden Erstgenannten sind bekannt aus Apgsch. 18, 2. 18. 26; 1 Cor. 16, 9; Röm. 16, 3. Wir lernen aus diesen Stellen erst Rom, dann Corinth, dann Ephesus, dann wieder Rom als ihren Aufenthaltsort kennen. Da sie unserm Briefe zufolge weder in Rom noch Corinth zu suchen sind,

so spricht der Gruß an sie allerdings für Ephesus als Bestimmungsort des Briefes, wo jene nach 1 Cor. 16, 19 vielleicht ein eigenes Haus besaßen, wie Wieseler bemerkt. Noch bestimmter spricht aber hierfür der Gruß an das Haus des Onesiphorus; vgl. zu 1, 16.

Vers 20. „Erastus ist in Corinth geblieben; den Trophimus aber habe ich als krank in Milet zurückgelassen." Der erstere Name kommt noch Apgsch. 19, 22; Röm. 16, 23 (ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως — nehmlich Corinths) vor; der hier Gemeinte möchte wohl mit dem Apgsch. 19, 22 Genannten identisch seyn, ob aber auch mit dem Röm. 16, 23 Erwähnten, wird dahingestellt bleiben müssen (vgl. Winer RWB.); denn daß der Stadtkämmerer von Corinth unter die Zahl der διακονούντων des Apostels gerechnet werde (Apgsch. 19, 22), hat doch so viel Unwahrscheinlichkeit, daß die Identität des Aufenthaltsortes Röm. 16, 23 und an u. St. dagegen nicht ohne Weiteres beweisen kann; und sonst wüßte ich nicht, was uns berechtigt, mit Wieseler zu behaupten, daß der Erastus hier „unstreitig" Derselbe mit dem Röm. 16, 23 sey. Ἔμεινε, sagt der Apostel von ihm, nicht ἀπέλιπον, wie gleich nachher; man kann also nicht bestimmt schließen, daß der Apostel dort mit ihm zuletzt zusammen war; aber soviel geht hervor, daß der Apostel ihn bei sich in Rom zu haben gewünscht hat; er sollte kommen, ist aber geblieben. Auf den Trophimus hingegen hat der Apostel selbst Verzicht geleistet; warum, deutet das ἀσθενοῦντα an. Ueber ihn wissen wir mehr aus Apgsch. 20, 4; 20, 29: er war ein Heidenchrist aus Ephesus und die unschuldige Veranlassung des zu Jerusalem wider den Apostel erregten Sturmes. Daß der Apostel nicht auf seiner Reise nach Rom (Apgsch. 27, 1 ff.) Milet berührt und ihn bei dieser Gelegenheit dort zurückgelassen hat, ist bekannt; ebenso wenig hat er ihn auf der vorangehenden Reise (Apgsch. 20, 15 ff.) dort gelassen; denn nach Apgsch. 21, 29 ist ja Trophimus mit dem Apostel noch in Jerusalem zusammen. Diese Stelle enthält demnach eine Notiz, die bei der Annahme der Abfassung unseres Briefes in der Zeit der ersten römischen Gefangenschaft unerklärlich bleibt, wenn man sich nicht helfen will, wie Hug, dem Hemsen und Kling folgen, indem sie ἀπέλιπον als dritte Person des Pluralis fassen, oder wie Wieseler (S.

465 ff.), der annimmt, Trophimus habe den Apostel nur bis Myra in Lykien begleitet und sey von dort auf dem Adramyttischen Schiffe noch die Strecke weiter bis nach Milet gesegelt, oder wie Baronius u. A., welche statt ἐν Μιλήτῳ nach eigenem Gutdünken ἐν Μελίτῃ, wie die arabische Uebersetzung, emendiren, oder gar an das kretische Milet denken, was der Apostel dann mit τῆς Κρήτης näher bezeichnet haben würde, und wohin er ja nicht einmal gekommen ist (vgl. Wieseler S. 467). Man braucht diese Ansichten nur zu nennen, um erkennen zu lassen, daß sie bloße Nothbehelfe sind. Wer sollen denn, wenn ἀπέλιπον die dritte Person Pluralis seyn soll, diejenigen seyn, die den Trophimus zurückließen? Unmittelbar vorher und nachher redet der Apostel nicht von solchen, die zu ihm gekommen wären; man müßte denn an Onesiphorus denken, weil von seinem Hause hier die Rede ist. Aber von dem Kommen des Onesiphorus ist doch hier gar keine Rede; und woher denn der Pluralis? Nach Hug wären die 1, 15. 16 genannten Asianer gemeint, die zum gerichtlichen Beistande des Apostels committirt gewesen seyn sollen; sie hätten den Trophimus, der die Veranlassung zu dem Aufstande in Jerusalem war, als eine bei der gerichtlichen Verhandlung nöthige Person mitbringen sollen. Allein Wieseler selbst gesteht zu, daß jene Asianer keineswegs als solche Committirte auftreten; denn sonst, bemerkt er, hätte Paulus nicht schreiben können: οἶδας τοῦτο, da Timotheus nach 4, 16 ff. von seiner Vertheidigung, die doch seine erste war, noch nichts gewußt haben kann; auch seyen sie früher dagewesen als Onesiphorus, über welchen ihm Paulus noch berichtet 2 Tim. 1, 16. 17. Und ferner zeigt ja auch die Stelle 1, 15—18 deutlich, daß die hier Genannten nicht Eine Reisegesellschaft bildeten, sondern den πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ steht der Onesiphorus gegenüber; und wenn Onesiphorus committirt war zur gerichtlichen Vertretung und das Seinige that, warum sagt denn der Apostel 1, 16—18 davon gar nichts, und wie könnte es 4, 16 heißen: πάντες με ἐγκατέλιπον? Gegen Wieseler's Erklärung aber spricht vor Allem, daß es, trotz allem, was er bemerkt, immer gezwungen bleibt, ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ so zu verstehen: der Apostel habe sich in Myra von Trophimus getrennt unter der bestimmten Voraussetzung, daß dieser dann auf dem Adramyttischen Schiffe nach

Milet gesegelt sey. Solche Ungenauigkeit geht hier um so weniger an, als der Apostel mit dem Verbum wechselt (ἔμεινεν — ἀπέλιπον), und es also selbst genau nimmt. Bei dem von Wieseler angenommenen Falle wäre er weit besser bei ἔμεινε geblieben. Auch widerspricht seine Auffassung der Stelle Apgsch. 27, 2, die keine andere Absicht hat, als uns mit der Reisegesellschaft des Apostels bekannt zu machen, und da nur den Aristarchus erwähnt; diese Stelle wäre demnach nicht bloß ungenau, sondern unrichtig. So läßt sich also die Stelle einfach und natürlich nur durch die Annahme einer persönlichen Anwesenheit des Apostels in Milet erklären, die dann nur nach der Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft statt gefunden haben kann. Aber, wendet man ein, warum sollte Paulus dem Timotheus diese Notiz noch mittheilen, da dieser sich doch in Ephesus befindet, und also über das Zurückbleiben des Trophimus in dem nahen Milet unterrichtet sein mußte? Das Wesen der gegnerischen Erklärung aber — sagt Wieseler von der unsrigen — bestehe gerade darin, daß Paulus dem Timotheus über die nach seiner Befreiung vermeintlich angetretene Reise noch referiren soll. Und Wieseler glaubt nun die Texteschwierigkeiten, die bei seiner Erklärung bleiben, dadurch vollends heben zu können, daß er nachweist, wie bei seiner Annahme diese Notiz keineswegs bloß den Zweck der Mittheilung als von etwas Unbekanntem habe, sondern vielmehr in Beziehung auf das gerichtliche Verhör 4, 16 ff. stehe, und motiviren soll, warum er den Trophimus vergeblich in Rom erwartet haben könne; und der Grund, aus dem er wie Erastus nach Rom kommen sollte, sey bei der Annahme der Abfassung des Briefes in der von der Apostelgeschichte erzählten römischen Gefangenschaft einfach der gewesen, daß sie dem Apostel bei seiner gerichtlichen Vertheidigung beistehen sollten, wie das Hug schon richtig eingesehen habe: denn Trophimus sey ja die nächste Veranlassung des ganzen Handels mit den Juden gewesen, und Erastus habe ihm wegen seiner höheren bürgerlichen Stellung als deprecator nützen können (warum denn nicht auch in einer zweiten Gefangenschaft?), oder vielleicht auch als Zeuge für die Apgsch. 24, 5 erhobene Beschuldigung und selbst mit Bezug auf die Depositionen der ephesinischen Zeugen, falls unser Erast mit dem Apgsch. 19, 22 erwähnten identisch sey. Ob sich nun aber

irgend beweisen lasse, daß jene beiden und insbesondere Trophimus dem Paulus auch bei Führung seiner gerichtlichen Vertheidigung in seiner vermeintlich zweiten Gefangenschaft ebenso nothwendig gewesen seyen? Dagegen haben wir zu erinnern: so fein auch diese auf einer lebendigen Anschauung von dem Gange des römischen Criminalprocesses beruhenden Combinationen seyn mögen, so traut man ihnen doch zu viel zu, wenn sie die bei Wieseler's Auffassung bleibenden Schwierigkeiten des Textes (vgl. oben) heben sollen, und bei dem Erastus vermag diese Combination nicht einmal etwas Schlagendes zu bieten. Bei der Annahme einer zweiten Gefangenschaft müssen wir allerdings auf solche Combinationen verzichten, da die Anhaltspunkte fehlen; allein man brauchte nur anzunehmen, daß bei einer neuen gerichtlichen Verfolgung des Apostels auf die frühere Klage zurückgegriffen oder überhaupt auf sein früheres Verhalten zurückgegangen wurde, so kämen ja alle diese Combinationen auch dieser Ansicht zu gute. Ferner hat Wieseler's dargelegte Auffassung auch das gegen sich, daß die Beziehung der in Rede stehenden Mittheilungen über Erastus und Trophimus auf die gerichtliche Verhandlung V. 16 ff. durch die dazwischen gestellten Grüße V. 20 höchst problematisch ist, wie auch Huther dagegen bemerkt hat, wodurch dann die Richtigkeit der ganzen Combination sehr in Frage gestellt wird *). Endlich ist auch nicht einzusehen, warum bei der von uns festgehaltenen Ansicht die Notizen über Erastus und Trophimus nothwendig bloß den Zweck der Mittheilung von etwas Unbekanntem haben sollen; wobei dann allerdings die Nachricht über Trophimus auffallend wäre; wir behaupten ja nur, daß die Notiz über Trophimus sich nur bei unserer Annahme erklären lasse, und nichts hindert uns anzunehmen, daß dem Timotheus das Zurückbleiben des Trophimus bekannt seyn mochte, sobald sich eine andere Absicht dieser Notiz als die bloße Mittheilung denken läßt; und es steht uns zu diesem Behufe nicht nur der Weg offen, den Wieseler gezeigt hat, indem er auf V. 16 ff. zurückweist, sondern auch, da die Trennung von V. 16 ff. durch V. 19 gegen jene Ansicht spricht,

*) Neander bezweifelt auch, ob das Zeugniß des Trophimus dem Apostel so wichtig seyn konnte, a. a. O. I. S. 534 f.

der andere, V. 20 zunächst mit V. 19 und dann mit V. 21 in Zusammenhang zu bringen, nehmlich so, daß die Grußbestellung an abwesende Freunde den Apostel auf die Erinnerung derjenigen Genossen bringt, die er in seiner gegenwärtigen Lage bei sich zu haben wünschte und vordem zu haben gehofft hatte. Ja es mag speciell die Erwähnung des Onesiphorus, der zu ihm gekommen war, die Erinnerung an die veranlassen, die nicht gekommen waren, obwohl er sie bei sich zu haben gehofft hatte. Der Zweck der Mittheilung aber wird uns V. 21 klar, wo er fortfährt: *σπούδασον πρὸ χειμῶνος ἐλθεῖν.* Es wäre dann, was wir hier V. 20 haben, allerdings der Sache nach ein Nachtrag zu V. 10 ff., so wie V. 21 offenbar eine dringliche Wiederholung von V. 9 ist. Aber es läßt sich doch einsehen, warum etwa der Apostel oben V. 10 nicht auf den Erastus und Trophimus gekommen ist: denn dort redet er nur von solchen, die bereits bei ihm in Rom waren und ihn dort verlassen und so Anderer bedürftig gemacht haben; in diese Klasse gehörten Erastus und Trophimus nicht. Leitet aber V. 20 die folgende Aufforderung an Timotheus zu schleunigem Kommen ein, so kann es nicht befremden, wenn Dinge genannt sind, die Timotheus bereits wissen konnte; die Mittheilung kann dann eben so wohl bloße Erinnerung daran seyn, wenn sie auch nicht als solche auftritt, zu dem Zwecke, den Timotheus zu einem baldigen Kommen zu bewegen. Daß man auf der Reise von Kleinasien nach Rom nicht zuerst nach Corinth und dann nach Milet kommt (wie Wieseler gegen unsere Ansicht bemerkt S. 469), und daß der Leser doch schwerlich an diese Reise des Apostels denken könnte (ebenda), wird doch wohl kein Grund dagegen seyn: denn daß der Apostel in seiner Aufzählung der Reiseroute habe folgen müssen, und nicht eben so wohl von Rom aus erst des Näheren, dann des Entfernteren habe gedenken können, oder wie sonst man sich das erklären will, ist doch eine ungegründete Annahme; und wenn auch wir Leser, um den weiteren Einwand Wieseler's zu berücksichtigen, nicht sofort an die Reise des Apostels zu denken genöthigt sind, an was anderes sollte denn Timotheus denken, der, um in Ephesus zu bleiben, sich vom Apostel, der nach Rom und dann natürlich über Milet gereist ist, getrennt hat, wenn der Apostel ihm von Rom aus schreibt, er habe den Trophimus in Milet gelassen?

irgend beweisen lasse, daß jene beiden und ins . zu schleunigem
mus dem Paulus auch bei Führung seiner sagt, daß Alle bis
digung in seiner vermeintlich zweiten Gef , welche er wünschte,
wendig gewesen seyen? Dagegen habe beide Male begründet
auch diese auf einer lebendigen Anf χειμῶνος dient zur Er-
römischen Criminalprocesses beruh (S. 471) bemerkt zwar,
gen, so traut man ihnen doch liege 4, 9 zu Grunde, aber
seler's Auffassung bleibenden ...ck der Rede auf πρὸ χειμῶνος
oben) heben sollen, und ...le vor dem Wintersturme zu kom-
bination nicht einmal ...g, der 4, 20 mit seinen Gedanken be-
Annahme einer zweit von Cäsarea aus verweilt habe, auf wel-
solche Combination glitten, warne hier den Timotheus vor ähn-
allein man braucht wie anders hätte denn der Apostel schreiben
lichen Verfolg einfach sagen wollte: Timotheus solle sich beeilen,
gegriffen ... Winter zu kommen? Wenn auch auf πρὸ χειμῶνος
gegangen ... liegt, muß man deßhalb übersetzen „vor dem Win-
dieser ... und bedeutet χειμών nicht auch einfach „Winter?"
fassur ... stände V. 19 isolirt, ebenso V. 20 und V. 21;
... den beiden ersteren wäre gar kein Zusammenhang, son-
... V. 19 recht ungeschickt zwischen das Zusammengehörige ge-
schoben, und V. 21 hinge nur durch einen psychologischen Faden
mit V. 20 zusammen. — Weiter folgen noch Grüße, die der
Apostel an Timotheus zu bestellen hat von Personen, die sonst
unbekannt sind. — Daß sie in den Briefen aus der ersten Ge-
fangenschaft nicht vorkommen, erklärt sich natürlicher, wenn der
Apostel aus einer zweiten schreibt. Die lateinischen Namen deu-
ten auf Rom. An den Namen Linus hat Dr. Baur nicht ver-
säumt seine kritischen Combinationen anzuknüpfen (die s. g. Pa-
storalbr. S. 110 ff.). Er betrachtet es als billig, daß Linus,
der nachmalige Bischof von Rom, bei dieser Gelegenheit nicht
vergessen wurde, da man ja seinen Nebenbuhler Clemens vom
Apostel selbst Phil. 4, 3 genannt sah, und doch Linus eigentlich
der Pauliner, Clemens der Petriner ist. Welche Consequenzen
ergeben sich nicht aus diesem apperçu! Da ist nun das Ab-
hängigkeitsverhältniß zum Philipperbrief klar; wir sehen uns
mitten in das zweite Jahrhundert versetzt, und sehen da die Ri-
valität der Pauliner und Petriner sich glücklich lösen; und das
Alles gewinnen wir aus der einfachen Nennung des Linus als

eines Grüßenden neben und inmitten dreier Anderer, die auch grüßen. Diese Falsarier haben ihre Fäden fein gesponnen; aber nicht zu fein für unsere Kritik; wenn auch der ganze übrige Brief nichts weiter enthält, was auf jene Parteistellung hinwiese — ein einziger Name genügt ihr, das tief versteckte Geheimniß ans Licht zu ziehen.

Vers 22. Der Segenswunsch am Schlusse lautet nach Tischendorf *ὁ κύριος* ohne *Ἰησοῦς Χριστός* (vgl. dessen kritische Bemerkung); gewöhnlich *ἡ χάρις τοῦ κυρίου*; ein Nachahmer des Apostels würde wohl auch so geschrieben haben. *Μετὰ τοῦ πνεύματός σου* wie Gal. 6, 18. Phil. 4, 23 (vgl.); Philem. 25. Auch darin ist dieser Schluß originell, daß noch ein zweiter Segenswunsch folgt, der nicht bloß den Timotheus, sondern auch die, bei denen er ist, angeht: *ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν*. An eine Mitbestimmung an die Gemeinde (von einer Gemeinde ist gar keine Rede im Briefe) ist darum nicht zu denken; vgl. zu Tit. 3, 15. Zunächst mag man an die zu Grüßenden denken V. 19. *Ἔῤῥωσο ἐν εἰρήνῃ* wie *ἀμήν* ist bloßer Zusatz.

Die Unterschrift des Briefes bezeichnet diesen als aus einer zweiten römischen Gefangenschaft geschrieben.

Der Brief an Philemon.

Einleitung.

Veranlassung und Zweck dieses Briefes sind unverkennbar. Onesimus, der Sklave eines christlichen Herrn, Namens Philemon, zu Colossä in Phrygien, war demselben entflohen und nach Rom gekommen, wo er mit dem daselbst gefangenen Apostel bekannt und durch ihn bekehrt wurde. Bei Gelegenheit der Abordnung des Tychikus nach Ephesus (Eph. 6, 21) und Colossä (Col. 4, 7—9) sendet ihn der Apostel seinem Herrn zurück mit einem Schreiben — und das ist eben unser Brief —, dessen Zweck ist, dem Onesimus bei seinem Herrn eine gütige, christlich brüderliche Aufnahme (nach Olshausen: seine Freilassung; vgl. die Erklärung zu V. 16 ff.) zu erwirken. Zugleich bittet der Apostel, für ihn selbst eine Herberge zu bereiten.

Ebenso ist der Inhalt des Briefes durchsichtig und klar. Nach der Zuschrift des Briefes V. 1—3 (über die Mitbestimmung des Briefes an Andere neben Philemon vgl. zu V. 2) folgt, wie gewöhnlich, eine Danksagung für das Gute, das der Apostel von Philemon hört, namentlich für seine rege Liebe V. 4—7, dann der Vortrag der Bitte selbst V. 8—21, und als Schluß die Ankündigung seiner eigenen Ankunft, Grüße und der übliche Segenswunsch. Ueber den Gedankengang im Einzelnen vgl. die Auslegung.

Ueber die Person des Philemon und des Onesimus wissen wir nichts weiter, als was unser Brief mit Beiziehung des Colosserbriefes an die Hand giebt. Im Colosserbriefe nehmlich (4, 9) wird letzterer ausdrücklich als von Colossä stammend bezeichnet (ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν). Aber es fragt sich, ob wir auch, wie oben angenommen ist, Philemon in Colossä zu suchen haben. Es wird nehmlich V. 2 u. Br. auch

Archippus als Mitempfänger des Briefes angegeben, wonach er jedenfalls in einem näheren Verhältniß zu Philemon stand (vgl. zu V. 2) und an demselben Orte wie dieser zu suchen seyn wird. Derselbe Archippus, wie wohl kein Zweifel ist, wird Col. 4, 17 genannt, und manche Ausleger (so namentlich Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters S. 452) finden in der Art der Anknüpfung des 17. V. an V. 15 u. 16, wo von Christen Laodikeas die Rede ist, durch *καί*, einen Grund, sich den Archippus gleichfalls in Laodikea wohnhaft zu denken, womit übereinstimmt, daß dieser Constitt. apost. 7, 46 als Bischof in Laodikea bezeichnet wird. So wäre dann Philemon gleichfalls dort zu suchen, und unser Brief nach Laodikea bestimmt. Man sagt zur Unterstützung dieser Ansicht: wenn Archippus seine *διακονία* in Colossä gehabt hätte, so ließe sich nicht begreifen, warum der Apostel ihn nur durch Andere ermahnen lasse, seinen Dienst im Herrn zu hüten. Allein wie viel sich gegen diese Argumentation einwenden lasse, hat Meyer (zu Col. 4, 17) gezeigt, und ich stimme ihm vollkommen bei, wenn er bemerkt, daß der aus dem Zusammenhang von V. 17 mit dem Vorangehenden durch *καί* entnommene Grund nur zutreffen würde, wenn V. 17 gleich nach V. 15 folgte, und es befremdlich wäre, wenn Paulus den Archippus durch eine fremde Gemeinde hätte ermahnen lassen. Erwägt man weiter, daß der geographischen Lage nach Tychikus mit Onesimus von Rom aus zuerst nach Laodikea und dann nach Colossä kam; ferner daß, wenn man unter dem 4, 16 mit *τὴν ἐκ Λαοδικείας* bezeichneten Briefe den an Philemon versteht, man auch nach der Art, wie dort der Apostel von diesem Briefe als einer den Lesern bekannten Sache redet, annehmen muß, Tychikus sey bereits in Laodikea gewesen und habe dort den Brief an Philemon abgegeben: so entsteht die Schwierigkeit, zu erklären, warum Onesimus nicht bei seinem Herrn in Laodikea geblieben ist, wie der Apostel in seinem Briefe an die Colosser darauf habe rechnen können, daß Onesimus mit Tychikus nach Colossä kommen, und nicht bloß hinkommen, sondern auch dort sich länger aufhalten werde; vgl. Col. 4, 7—9. Was die Sage über Philemon und Onesimus zu berichten hat, s. bei Winer im RWB.

Mit dieser eben zurückgewiesenen Behauptung, daß Phile-

mon in Laodikea zu suchen sey, hängt innig, wie bereits angedeutet ist, die weitere zusammen, daß wir in unserem Briefe den verloren geglaubten Brief an die Laodicener besitzen, eine Ansicht, die früher schon aufgestellt (vgl. bei de Wette im Handbuche S. 77. Wieseler S. 451. Anm.), zuletzt von Wieseler vertheidigt und auch von Thiersch (Herstellung rc. S. 424) angenommen wurde. Sie fällt natürlich von selbst mit der obigen Argumentation über den Wohnort des Philemon. Und ist man nicht einmal berechtigt anzunehmen, daß der Brief an Philemon für die ganze Gemeinde zu „Laodikea" bestimmt gewesen sey (vgl. zu V. 2 u. Br. und namentlich noch Col. 4, 15, wonach wir vgl. mit Philem. 2 zwei κατ᾽ οἶκον ἐκκλησίαι haben), wie sollte man glauben, daß er einer fremden Gemeinde habe mitgetheilt werden sollen, ein Brief, der „wesentlich ein Empfehlungsbrief" des Onesimus bei Philemon ist! Der Gemeinde in Colossä war Onesimus durch Tychikus und die Stelle des Briefes an sie (4, 9) gewiß hinlänglich empfohlen, so daß es zu diesem Zwecke der Mittheilung jenes Briefes nicht bedurfte. Und nach allen Indicien des Colosserbriefes (vgl. 2, 1; 4, 13) muß man glauben, daß der Col. 4, 16 angedeutete Brief aus ähnlicher Veranlassung entstanden und darum ähnlichen Inhaltes gewesen sey, wie der an die Colosser. Daher sind auch de Wette und Meyer, wie mir scheint, mit Recht dieser Annahme nicht beigetreten.

Auch die Ansicht, welche wir über Zeit und Ort der Abfassung unseres Briefes bereits ausgesprochen haben, ist, wiewohl sie die Ueberlieferung des kirchlichen Alterthums für sich hat, nicht unangefochten geblieben. Wie der Philipperbrief (vgl. die Einl. zu diesem) aus der Zeit der römischen Gefangenschaft in die der cäsareensischen versetzt wird, so auch, und zwar mit mehr Zustimmung, die Briefe an die Epheser, die Colosser und an Philemon; vgl. darüber Olshausen in der Einl. zu dem Epheserbrief S. 131 ff. Es kann nicht dieses Ortes seyn, diese Frage in ihrem ganzen Umfange zu erörtern. Die Hauptinstanz gegen die cäsareensische Abfassung dieser Briefe hat Olshausen (S. 133) richtig bezeichnet: es ist die freie Wirksamkeit des Apostels für das Evangelium, wie sie nur in seiner Gefangenschaft zu Rom denkbar ist, Eph. 6, 19; Col. 4, 3. 4, vgl. mit Apgsch.

28, 30. 31 und dagegen Apgsch. 24, 23; vgl. auch Wieseler S. 420, bei welchem man die Gründe für Cäsarea und gegen Rom S. 415—420 gründlich erörtert und gewürdigt findet; Harleß, Einl. zu dem Epheserbrief S. 58—65; Neander, apost. Zeitalter I. S. 506 f.*). Nur soweit unser Brief zu Argumenten für die cäsareensische Abfassung benutzt wurde, soll hier auf diese Frage Rücksicht genommen werden. Man führt an, es sey unwahrscheinlich, daß Onesimus bis nach Rom gekommen sey, und findet Cäsarea wahrscheinlicher. Gewiß kann man (vgl. Harleß, Neander, Wieseler u. A.) dagegen sagen, gerade nach Rom konnte ihm am wenigsten die Gelegenheit fehlen, und dort mochte er sich am sichersten dünken. Man findet weiter die große Anzahl von Gefährten des Apostels für Rom unwahrscheinlich (Philem. 24). Allein Aristarchus und Lukas, die genannt werden, sind nach Apgsch. 27, 2 jedenfalls mit nach Rom gekommen, und wer den Philipperbrief, wie doch die Meisten annehmen, in Rom geschrieben seyn läßt, muß auch ihm zufolge sich den Apostel von Brüdern umgeben denken; und wem der zweite Brief an Timotheus für ächt gilt, der unzweifelhaft von Rom aus geschrieben ist (vgl. die Einl.), der hat dort 4, 9 ff. ganz dieselbe Erscheinung, an der man hier Anstoß nimmt. Den Grund, welchen man aus dem πρὸς ὥραν V. 15 u. Br. hernimmt, als könnte Onesimus in kurzer Zeit nicht nach Rom gekommen und dort bekehrt worden seyn, darf man (vgl. Meyer zu d. St.) als aufgegeben betrachten; vgl. die Auslegung der Stelle. Wenn ferner Meyer wie Wiggers (Stud. u. Krit. 1841. S. 436 ff.) geltend macht, warum nicht im Briefe an die Epheser neben Tychikus auch Onesimus genannt werde, wie Col. 4, 8. 9, und diesen Umstand daraus erklären will, daß Tychikus von Cäsarea aus über Colossä nach Ephesus gereist sey, so liegt

*) Den gründlichsten Angriff gegen die gewöhnliche Ansicht hat Böttger (vgl. die Einl. zum Philipperbrief §. 3) erhoben, indem er aus dem Bericht der Apgsch. und dem römischen Rechtsverfahren eine höchstens fünftägige Dauer der römischen Gefangenschaft zu erweisen versucht hat. Ich freue mich hier auf Wieseler's schlagende Widerlegung S. 407—415, mit welcher ich bei der Abfassung jener Einleitung noch nicht bekannt war, als eine Bestätigung und erwünschte Ergänzung des dort Gesagten hinweisen zu können.

nahe genug, auf das Motiv der Erwähnung im Colosserbriefe 4, 9: ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν, und auf den Mangel des Epheserbriefes an allen persönlichen Beziehungen hinzuweisen, wie Wieseler schon gethan hat. Endlich das ἅμα δὲ καὶ ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν ist ebenso wenig ein Grund für Cäsarea. Ich sollte meinen, der Zusammenhang, in den Meyer selbst diesen Auftrag mit der vorangehenden Bitte für Onesimus bringt, erkläre, wie der Apostel dazu komme, ihn auszusprechen, wenn auch der Weg von Rom nach Colossä weit und die Befreiung des Apostels noch nicht so nahe ist. Gegen Cäsarea spricht aber auch, wie Wieseler schon mit Recht hervorgehoben hat, der Umstand, daß Paulus bei seiner letzten Reise vor seiner Gefangenschaft von den Gemeinden Kleinasiens für immer feierlich Abschied genommen hat Apgsch. 20, 25. Ist es glaublich, daß er in so kurzer Zeit seinen Entschluß geändert und sich zu einem neuen Besuche bei ihnen angeschickt habe? Soll er seine Sehnsucht nach Rom (Röm. 1, 10 ff.), seinen bestimmten Entschluß, dahin zu gehen (Röm. 15, 23 ff.; Apgsch. 19, 21), wieder zurückgedrängt, ja die Erfüllung der ihm von Gott gegebenen Verheißung (Apgsch. 24, 11) selbst durch einen neuen Aufenthalt in Phrygien und dann gewiß auch in Kleinasien selbst verzögert haben? Und wann sollte er, da man auf ἅμα δὲ καὶ ἑτοίμαζε als Andeutung einer nahe bevorstehenden Ankunft Gewicht legt, diese Hoffnung in Cäsarea gehabt haben? Meyer hat zwar (vgl. s. Einl. zum Colosserbrief S. 5 f.) entgegenbemerkt, daß der Gedanke, wieder nach Asien zu kommen, bei dem Apostel eben so leicht in Cäsarea wiederum habe eintreten können, wie in Rom, ja noch leichter, da er von Cäsarea aus seine Reise nach Rom mit einem Durchzuge durch Asien verbinden konnte. Und wenn wir auch aus Phil. 2, 24 bestimmt wissen, daß er von Rom aus den Schauplatz seiner vorigen Wirksamkeit wieder habe betreten wollen, warum nicht auch von Cäsarea aus? — fragt Meyer. Aber gewiß wird man zugeben müssen, daß hier die Länge der Zeit einen großen Unterschied macht und die Aenderung des Plans, der den Worten Apgsch. 20, 25 zu Grunde liegt, sich viel natürlicher erkläre, wenn zwischen diese Worte und die Ankündigung seiner Wiederkunft die römische Gefangenschaft mit allen Erlebnissen fällt. Auch die Bekehrung des Onesimus stimmt

(vgl. Wieseler S. 420) gewiß besser zu der Lage in der Gefangenschaft zu Rom (Apgsch. 28, 30. 31) als zu der in Cäsarea (Apgsch. 24, 23). In keinem Falle ist irgend ein zwingender Grund vorhanden, hinsichtlich unseres Briefes von der alten Ueberlieferung abzugehen, die sämmtliche in Frage stehende Briefe nach Rom verlegt. Daß aber unser Brief nicht von jenen getrennt werden kann, gilt für ausgemacht: denn mit dem Colosserbriefe ist der unsrige durch die Stelle 4, 7—9 in diesem, wo Onesimus als Begleiter des Tychikus genannt wird, wie durch die Identität der ganzen Lage des Apostels und namentlich auch durch die Zusammenstimmung der Col. 4, 10—14 und Philem. 23. 24 genannten Umgebung des Apostels unzertrennlich verbunden; der Colosserbrief aber muß seines Inhalts wegen wie wegen der Einheit des Ueberbringers Tychikus (Col. 4, 7 - 9; Eph. 6, 21) und der gleichen Lage des Apostels mit dem Epheserbriefe gleiche Abfassungszeit haben. So werden wir also bei der in der Einl. zu dem Philipperbriefe S. 9 bereits ausgesprochenen Ansicht über die Abfassungszeit dieser Briefe und unseres insonderheit bleiben dürfen. Näher, als dort schon geschehen ist, wird sie sich jedoch nicht bestimmen lassen.

Die Aechtheit dieses Briefes ist in der Kirche, wie außer derselben nicht bezweifelt worden; denn daß Hieronymus solcher gedenkt, die ihn wegen seines nicht dogmatisch-erbaulichen Inhalts nicht für apostolisch wollten gelten lassen, darf man wohl übergehen. Bezeugt ist seine Aechtheit durch den Kanon bei Muratori, den des Marcion, durch Tertullian u. A. nach ihm. Erst Dr. Baur (der Apostel Paulus S. 475—480) hat, nachdem er die übrigen Briefe aus der römischen Gefangenschaft sämmtlich für unächt befunden, auch diesem zunächst um seines historischen Zusammenhangs willen mit jenen die Aechtheit abgesprochen. Demnach müßte das Schicksal unseres Briefes durch die Untersuchungen über jene entschieden werden. Indessen erkennt doch Dr. Baur die Billigkeit der Forderung an, daß, „wenn nicht die Wahrscheinlichkeit, so doch die Möglichkeit seiner nichtapostolischen Abfassung“ an dem Briefe selbst nachgewiesen werde. Eine solche Möglichkeit geht ihm aus dem Sprachgebrauche des Briefes, hauptsächlich aber aus dem Inhalt hervor. „Die Ausstellungen in Ansehung des Sprachgebrauches wollen

nicht viel bedeuten," bemerkt de Wette; ja sie hätten von Baur in Ansehung fast aller Ausdrücke, die er heraushebt, gar nicht gemacht werden können, wenn er nicht die Unächtheit der anderen für uns aus der römischen Gefangenschaft des Apostels, der ersten und zweiten, geschriebenen Briefe zur Voraussetzung genommen hätte, so daß wir also hier kein selbständiges, von dem kritisch-historischen Zusammenhange unseres Briefes mit jenen unabhängiges Moment der Entscheidung haben. Ja es erwächst hier gerade der Kritik unter ihren Voraussetzungen die schwierige Aufgabe zu erklären, wie es doch komme, daß unser Brief mit jenen und mit den anerkannten ächten eine solche Verwandtschaft des Sprachgebrauches habe, daß sich aus ihnen, und zum Theil nur aus ihnen, allein der Gebrauch der meisten von Dr. Baur beanstandeten Ausdrücke belegen läßt. So συστρατιώτης nur noch Phil. 2, 25, ἀνῆκον Eph. 5, 4; Col. 3, 18 und Philem. V. 8; ἐπιτάσσω als Verbum zwar sonst nicht, dafür ἐπιταγή sieben Mal bei dem Apostel; und die Verbindung τὸ ἀνῆκον ἐπιτάσσειν kann doch nichts Auffallendes haben; πρεσβύτης nur noch Tit. 2, 2 (und Luc. 1, 18); εὔχρηστος nur noch 2 Tim. 2, 21; 4, 11; ἀπέχω außer Matth. 6, 2 ff.; Luc. 6, 24 in der Bedeutung, wie Philem. V. 15, nur noch Phil. 4, 18; προσοφείλω nur hier; dagegen ist das Simplex ein bei dem Apostel sehr gewöhnliches Wort, und man braucht nur den Context anzusehen, um zu erkennen, wie der Verfasser von ὀφείλω aus zu προσοφείλω gekommen ist; ξενία nur noch Apgsch. 28, 23; dagegen Röm. 16, 23 ξένος — und was soll denn der Gebrauch dieses Wortes beweisen, wenn der Apostel das zu sagen hat, was er Philem. V. 22 sagt? Σπλάγχνα wie hier kommt mehrmals bei dem Apostel vor, wie Dr. Baur selbst zugesteht. Und nun bleiben noch εὔχρηστος, ὀνίνασθαι, ἀποτίω. Hinsichtlich der beiden ersten würde sich der Gebrauch eines noch viel seltneren Wortes aus dem Wortspiel erklären (vgl. über den Gebrauch seltnerer Wörter in Paronomasien und Wortspielen Winer §. 62, 1. 2. S. 602 f.); aber es sind ja nicht einmal an sich seltene Wörter; ἀποτίω aber läßt sich durch τίω 2 Theß. 1, 9 (nur hier) belegen; ἀποδίδωμι, das sonst der Apostel braucht, wäre an dieser Stelle nicht angegangen (vgl. die Auslegung); ebenso wenig würde ἀναπληρόω oder ἀνταναπληρόω oder καταρτίζω

zu den vorangehenden Verbis stimmen. Und wenn es nöthig wäre, ließen sich noch mehr Beispiele für die specifische Verwandtschaft unseres Briefes in Ansehung des Sprachgebrauchs mit den paulinischen anführen: so z. B. das *ἀναπαύειν τὰ σπλάγχνα* vgl. mit *ἀναπαύειν τὸ πνεῦμα* 1 Cor. 16, 18; 2 Cor. 7, 13; so *ἐνεργής* vgl. mit 1 Cor. 16, 9 und den vielen Stellen, in denen er *ἐνεργέω, ἐνέργεια, ἐνέργημα* gebraucht (vgl. Wahl), so *συναιχμάλωτος* nur noch Röm. 16, 7; Col. 4, 10; *τάχα* nur noch Röm. 5, 7 u. dgl. m. — Aber hauptsächlich soll der Inhalt des Briefes die Möglichkeit seiner nichtapostolischen Abfassung erweisen. Sind die Pastoralbriefe der Allgemeinheit ihres Inhalts wegen suspekt, so dagegen dieser um seines concreten Inhalts willen; der Gegenstand des Schreibens sey „so singulärer Art, daß man doch etwas bedenklich werden müsse." Der Brief spreche sich über den Fall aus, um ihn zum Gegenstand christlicher Reflexionen zu machen. Daß der zu seinem Herrn zurückkommende Sklave Christ geworden, sey der Hauptgedanke, und der weitere Inhalt des Briefes nur die Entwickelung dessen, was man sich im Begriffe des Christenthums als wesentliche Bestimmung enthalten dachte. Es werde die schöne Idee im Christenthume aufgefaßt, daß die durch dasselbe mit einander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft mit einander stehen, so daß der Eine in dem Anderen sein wahres Selbst (?) erkennt. So, als bleibende Wiedervereinigung, sey das Christenthum auch in den Pseudo-Clementinen aufgefaßt; und wie diese mit Recht ein christlicher Roman genannt werden, so lasse sich auch in unserem Briefe „der Embryo einer gleichen geistlichen Dichtung" sehen. So sind wir denn glücklich bei den Clementinen, diesem sicheren Hafen aller im Sturm der negativen Kritik verunglückten Erzeugnisse der apostolischen Zeit angelangt. Zwar die negative Kritik hat diesem Briefe bisher nichts angehabt und wird ihm nichts anhaben können; aber die positive erbarmt sich dennoch seiner und weist ihm im Voraus seinen Platz an, und NB. der Brief gewinnt noch dabei; denn nun erhält er eine lehrhafte und kirchengeschichtliche Bedeutung, während er bis jetzt nur als „eine unschätzbare, die liebenswürdige gemüthliche Persönlichkeit des Apostels trefflich charakterisirende Urkunde" galt. Aber mit welchem Recht kann man von

diesem Briefe sagen, daß in ihm das Geschichtliche bloße Voraussetzung, nur der Anknüpfungspunkt für die Idee sey, welche V. 15 ausgesprochen ist, und daß deren Hervorhebung der eigentliche Zweck und Inhalt des Briefes sey? Nein — das Geschichtliche ist die Hauptsache; dem Onesimus die gewünschte Aufnahme bei seinem Herrn zu erwirken, das ist der Zweck und der Inhalt des Briefes, und Alles, auch was Dr. Baur „die christlichen Reflexionen" in ihm nennt, darauf berechnet und nur ein untergeordnetes Moment dafür. Nur so läßt sich die ganze Anlage und Ausführung desselben begreifen. Und wie tragen diese durchweg das Gepräge des paulinischen Geistes und Herzens! Welch Vollgefühl apostolischer Würde neben solcher Demuth und Liebe! Welche Fülle und Erhabenheit christlicher Gedanken, mit der ein den gewöhnlichsten Lebensverhältnissen angehöriger Fall beleuchtet wird (argumentum tractans humile alias et abjectum suo tamen more sublimis ad Deum evehitur. Calvin)! Welch eine Macht der Beredsamkeit! Welch eine Feinheit des Gemüths und Schärfe der Darstellung! Man mag bei dem Vergleich dieses Briefes mit den Pastoralbriefen den Angriff auf deren paulinischen Charakter begreiflich finden; in Ansehung unseres Briefes aber kommt die Kritik, so weit sie in ihm selbst Stützpunkte ihres Angriffs finden will, nicht bloß „in Gefahr, sich den Vorwurf der Hyperkritik," sondern wahrer Unkritik zuzuziehen.

Zur Literatur dieses Briefes mögen hier genannt werden: L. Chr. G. Schmid: Pauli Ap. ad Philemonem epistola etc. Lips. 1786. Storr: interpretatio epistolii ad Philem. Opusc. ac. II. J. F. v. Flatt: Vorless. über die Briefe Pauli an die Philipper, Colosser, Thessalonicher und an Philemon. Herausgegeben von Kling. Tüb. 1829. Hagenbach: P. ep. ad Philem. Bas. 1829. Maur. Rothe: P. ad Philem. ep. interpr. hist. exeg. Brem. 1844. J. Fr. Ign. Demme: Erkl. des Briefes an Philem. Breslau 1844. Koch: Comm. über den Br. P. an Philem. Zür. 1846. Besonders aber die Commentare von de Wette (Exeg. Handb. Bd. 2. Th. 4. 2. Aufl. Leipz. 1847) und Meyer (Krit. exeg. Comm. Abth. 9. Hälfte 2. Gött. 1848).

Erklärung des Briefes an Philemon.

Vers 1 u. 2. Zuschrift und Gruß.

Vers 1. *Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός* — von seiner apostolischen Würde schweigt hier der Apostel; denn er verzichtet ja V. 8 ausdrücklich auf sein apostolisches Recht zu befehlen. Nur als *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ*, d. h. „den Christus (die Sache Christi) in die Gefangenschaft gebracht hat und festhält" (Winer §. 30, 2. b. S. 216), stellt er sich vor; aber gerade hiermit glaubt er bei dem Philemon mehr zu erreichen, als wenn er seine apostolische Macht ihm vorhielte (V. 9). Wenn Paulus in der Zuschrift des zweiten Timotheusbriefes, der gleichfalls ein rein persönliches Schreiben ist (anders der erste Brief an Timotheus und der an Titus mit ihren Instruktionen an die apostolischen Delegaten), sich gleichwohl als Apostel bezeichnet, so erklärt sich das aus dem Unterschiede des Inhalts dieses und unseres Briefes, vgl. zu 2 Tim. 1, 1. Als Mitbriefsteller wird, wie sonst öfter (vgl. zu Phil. 1, 1), Timotheus genannt. In welchem Sinne das geschieht, darüber vgl. ebenfalls zu Phil. 1, 1. Hier ist zu denken, daß er des Apostels Anliegen wegen des Onesimus theilt und mit ihm für denselben bittet. Die Nennung des Timotheus neben dem Apostel muß für Philemon ein Motiv mehr seyn, der Bitte zu willfahren, wie schon Chrysostomus anmerkt, vgl. bei Meyer. Daß der Apostel bei der Bezeichnung *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* die angegebene Absicht hat, zeigt sich auch darin, daß er sich hier nicht, wie Phil. 1, 1, durch die Nennung des Timotheus bestimmen

läßt, eine Gesammtbezeichnung für ihn und sich zu wählen, wie Phil. 1, 1: δοῦλοι.

Vers 2 werden nun die genannt, denen der Brief bestimmt ist; vor Allen Philemon selbst, mit den Beiwörtern: ἀγαπητός und συνεργὸς ἡμῶν (nehmlich des Apostels und des Timotheus Mitarbeiter). Wiefern er συνεργός derselben genannt wird, Mitarbeiter am ἔργον τοῦ εὐαγγελίου nehmlich (vgl. Röm. 16, 21; Phil. 2, 25; V. 25 u. Br. u. a.), läßt sich nicht näher angeben; jedoch erfahren wir gleich nachher, daß er eine Hausgemeinde um sich gesammelt hatte, was die von Vielen ausgesprochene Vermuthung, daß er Presbyter gewesen sey, nahe legt; vgl. hierüber die allg. Einl. die Pastoralbriefe §. 3. Weiter werden genannt: Ἀπφίᾳ (= Ἀππίᾳ) τῇ ἀγαπητῇ (die Vermuthung liegt nahe genug, daß sie des Philemon Weib gewesen; doch kann sie nicht zur Gewißheit erhoben werden; AD* E* FG u. A. lesen ἀδελφῇ, was dann in demselben Sinne wie ἀδελφός V. 1 zu verstehen ist) und Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν. Der Ausdruck συστρ. kommt außer hier nur noch Phil. 2, 25, dort offenbar in klimaktischem Sinnverhältniß zu συνεργός, als Benennung des Epaphrodit vor, des in aufopfernder Liebe dem Tode nahegekommenen „Genossen seiner Gefangenschaft" (wie er V. 25 u. Br. genannt wird). So wird der Ausdruck auch hier (zu seiner Erläuterung vgl. auch 2 Tim. 2, 3 ff.) die Beziehung auf besondere Erlebnisse, um deren willen der Apostel sich ihm also gleichstellt, in sich schließen. Archippus quorundam certaminum particeps, bemerkt schon Calvin. An seiner Identität mit dem Col. 4, 17 Genannten ist wohl nicht zu zweifeln; aber unsicher ist der Schluß aus dem dort gebrauchten Ausdruck διακονίαν, daß er Diakonos gewesen sey; vgl. z. B. 2 Tim. 4, 5. Olshausen hält ihn für den Sohn des Philemon; es läßt sich nur sagen, daß er wie Appia zur Familie desselben gehört haben muß. Weiter ist der Brief, obwohl eine rein persönliche Angelegenheit behandelnd, noch bestimmt: der Gemeinde im Hause des Philemon*), d. i. die sich in seinem Hause zu versammeln pflegt, was nicht auf den Familienkreis zu beschränken ist, aber auch nicht, wie de Wette richtig

*) Ἡ οἰκία δὲ αὐτοῦ μέχρι τοῦ παρόντος μεμένηκε — Theodoret.

bemerkt, von der ganzen Gemeinde zu Colossä verstanden werden darf; vgl. Röm. 16, 5; 1 Cor. 16, 19; Col. 4, 15. Zu einer solchen Hausgemeinde schlossen sich wohl persönlich Befreundete zusammen; und so erklärt sich auch am natürlichsten, daß der Apostel diese *ἐκκλησία* hier mitnennt. Daß der Apostel damit indirekt dem Philemon einen Zwang in der Gewährung der Bitte habe anthun wollen, scheint mir nicht mit dem Ton des Briefes zu stimmen. Ueber die Bedeutung, die man diesen Hausgemeinden für die Ausbildung der Gemeindeverfassung beigelegt hat (namentlich Kist), vgl. die allg. Einl. an der oben angeführten Stelle. Vers 3 folgt nun der übliche Gruß, ganz wie Phil. 1, 2, vgl.

Vers 4—7. Eingangsdanksagung für des Philemon Liebe und Glaube.

Vers 4. *Εὐχαριστῶ* — der gewöhnliche Eingang in den Briefen des Apostels, wie Röm. 1, 8; 1 Cor. 1, 4; Phil. 1, 3 u. a., aus liebevoller Anerkennung des Guten, was sich an den Lesern findet, hervorgehend. *Τῷ θεῷ μου* vgl. zu Phil. 1, 3. *Πάντοτε* gehört zu *εὐχαριστῶ* „als Hauptmoment" (Meyer), nicht zum folgenden *μνείαν ποιούμενος*, wie der Vergleich von 1 Cor. 1, 4; Eph. 1, 16; Phil. 1, 4; 1 Thess. 1, 2; 2 Thess. 1, 3 lehren kann. *Μνείαν σου ποιούμενος* (über dieses Medium Winer §. 39, 6. S. 297*) *ἐπὶ τῶν προςευχῶν μου* — nennt die Gelegenheit, bei der solche Danksagung gegen Gott, als den Urheber alles Guten, geschieht; vgl. Eph. 1, 16; Phil. 1, 4; 1 Thess. 1, 2; 2 Thess. 1, 3.

Vers 5. Von Belang für die Auslegung des Folgenden ist die Verbindung des *ἀκούων*, das von den Einen zu *μνείαν ποιούμενος* (so de Wette, Koch u. A.), von den Anderen zu *εὐχαριστῶ* (so Meyer u. d. Meisten) gezogen wird. Für die letztere Verbindung spricht der Vergleich der anderen Stellen (Röm. 1, 8; Eph. 1, 15; Col. 1, 4; 2 Tim. 1, 5), die Sache selbst, indem das Gebet nicht erst als hervorgerufen durch die Nachrichten gedacht werden darf, weiter der Umstand, daß speciell die guten Nachrichten über Philemon viel schicklicher das *εὐχαριστῶ* als das *μν. ποιούμ. ἐπὶ τῶν προςευχῶν* motiviren, hauptsächlich aber, daß die Angabe des Gegenstandes des Dankes ganz fehlen würde, die sonst nie fehlt. *Ἀκούων*, nicht *ἀκούσας*,

wie Col. 1, 3, weil hier nicht, wie dort V. 8 u. 9, der Apostel auf eine bestimmte Nachricht hindeutet; er hört wiederholt davon, und kann davon hören durch Epaphras, Onesimus und Andere. Grund des Dankes ist des Philemon Liebe und Glaube; so fasse ich σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, nicht Glaube und Treue, wie Flatt, Hagenbach, zuletzt auch Meyer erklärt hat. Man sucht nehmlich mit dieser Auffassung der Annahme eines Chiasmus in den folgenden Worten ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς π. τοὺς ἁγίους auszuweichen: denn allerdings, wenn πίστις Glaube ist, „so sind die Worte πρὸς τὸν κύριον dem Sinne nach auf πίστιν, dagegen εἰς π. τοὺς ἁγ. auf ἀγάπην zu beziehen, welcher Chiasmus Niemanden hätte befremden sollen" Winer §. 54, 2. S. 487, woraus sich, wie Winer gleichfalls anmerkt, die Wahl der verschiedenen Präpositionen (πρὸς — εἰς) erklärt. So auch de Wette, Demme, Koch, schon Grotius, Calvin u. AAA. Man wendet ein, τὴν ἀγάπην habe bereits seine Bestimmung an σου. Als ob diese vorangestellte Subjektsbestimmung (Winer §. 30, Anm. 4. S. 219 f.) nicht zu τὴν πίστιν gehören könnte und eben der Voranstellung wegen allem Anscheine nach gehörte! Und ἣν ἔχεις kann sich doch gewiß hier ebensowohl auf die ἀγάπη mitbeziehen, als αἵτινες 1 Tim. 1, 5 auf μῦθοι. Der Auffassung der πίστις als Treue steht entgegen, wie Winer a. a. O. S. 488* u. A. erinnern, „daß Paulus πίστις und ἀγάπη immer im dogmatischen Sinne als die beiden Grundpfeiler des Christenthums zu verbinden pflegt, Eph. 1, 15; 1 Thess. 3, 6; 1 Tim. 1, 14; 2 Tim. 1, 13," namentlich vgl. man noch Col. 1, 4. Bei der Gleichzeitigkeit der Abfassung unseres Briefes mit diesem und bei der sonstigen Aehnlichkeit des Eingangs halte ich eine verschiedene Bedeutung der πίστις hier und dort für psychologisch kaum denkbar. Daß sonst der Glaube nach dem genetischen Verhältnisse voransteht, wie Meyer entgegenbemerkt, ist allerdings richtig; aber warum der Apostel nicht auch umgekehrt von der Frucht zur Wurzel herabsteigen konnte, ist nicht einzusehen, und an unserer Stelle der Grund unverkennbar, warum er es thut, weil er nehmlich dem Philemon gegenüber — man vgl. nur V. 7 und V. 9 — das Hauptgewicht auf die Liebe legt. Die Liebe nennt er also zuerst und dann die Wurzel, um so den

ganzen christlichen Stand desselben zu bezeichnen; complectitur totam Christiani hominis perfectionem — Calvin. Endlich spricht noch gegen diese Auffassung, daß dann gleich darauf V. 6 τῆς πίστεως entweder in einem anderen, dem gewöhnlichen, Sinne genommen werden muß (wie z. B. Hagenbach thut), oder im anderen Falle der Beibehaltung (so Meyer) kein passender Sinn sich ergiebt; vgl. zu V. 6. Ueber ἅγιοι zu Phil. 1, 1. Πάντας darf nicht übersehen werden als Bezeichnung der Extensivität der Liebe des Philemon, die auf die Intensivität derselben schließen läßt. Ueber das Unbedenkliche des Ausdrucks πίστιν ἔχειν πρός τινα Winer S. 488.

Vers 6. Ὅπως κτλ. Daß ὅπως auch hier nicht ita ut, wie Hagenbach u. A. es fassen, sondern „damit, auf daß sey," darüber Winer §. 58. Schluß S. 543. Aber wovon, fragt sich, soll hier die Absicht angegeben werden? Man bezieht ὅπως entweder auf μνείαν ποιούμενος V. 4, als den Zweck der Fürbitte anzeigend = ich gedenke eurer in meinem Gebete, auf daß u. s. w. (so de Wette, Winer a. a. O.), oder auf ἔχεις, das Streben des Philemon bezeichnend (so Bengel, Meyer). Der ersteren Auffassung dürfte die, wie mir scheint, nothwendige Verbindung des vorangehenden ἀκούων mit εὐχαριστῶ im Wege stehen: denn ὅπως kann nur mit der Fürbitte verbunden werden, wenn ἀκούων diese, nicht den Dank motivirt (wogegen oben). Und da die Fürbitte neben dem Dank des Eingangs sich sonst immer auf den relativen Mangel der Leser bezieht, so scheint mir die Verbindung mit ἔχεις auch in Ansehung des Sinnes passender. Allein — was ist, fragt es sich vor Allem, unter der κοινωνία τῆς πίστεως zu verstehen, und welches ist der Sinn des ganzen Satzes? Κοινωνία kann Mittheilung, communicatio (so Calvin, de Wette u. A.), oder Antheil, Theilhabung an etwas (so Meyer), oder Gemeinschaft in dem Sinne wie Apgsch. 2, 42; Phil. 1, 5 bedeuten. In der ersten Bedeutung nehmen es z. B. Calvin: fides quum intus non latet otiosa, sed per veros effectus se profert ad homines; ähnlich de Wette: die Gemeinschaft deines Glaubens sowohl in Liebeserweisung gegen Einzelne als in Beförderung des Evangeliums (das letztere gehört, wie schon Meyer erinnert hat, gar nicht hierher) u. A. Der Genitiv τῆς πίστεως wird dann sub-

jektiv gefaßt, und der Sinn des Ganzen soll seyn: ut fides tua se communicando efficaciam suam in omni bono demonstret, Calvin. Die ἐπίγνωσις wird dann im Sinne eines praktischen Erkennens genommen: cognitio = experientia, Calvin. Ganz ähnlich de Wette: damit die Gemeinschaft deines Glaubens in Liebeserweisung . . . sich wirksam erweise in Erkenntniß jegliches Guten, das (dem Princip und Geiste nach) in uns (Christen) ist, mit der Bemerkung: das sittliche Handeln hält gleichen Schritt mit der sittlichen Erkenntniß, und mit Hinweisung auf Oekumenius, Theophylakt: διὰ τοῦ ἐπιγνῶναί σε καὶ πράττειν τὸ ἀγαθόν. Allein gegen diese Auffassung scheint mir zu sprechen, daß πίστεως im subjektiven Sinne gefaßt wird: denn wenn κοινωνία im Sinne einer durch Liebeserweisung sich manifestirenden Gemeinschaft, also = communicatio genommen wird, so erwartet man, daß der folgende Genitiv das Objekt bezeichne. Ferner entsteht bei dieser Auffassung von κοινωνία ein tautologischer Gedanke: der sich in Liebe erweisende Glaube soll wirksam werden im Erkennen jegliches Guten, das Erkennen als ein praktisches genommen. Und wie kann eine in Liebe sich erweisende Gemeinschaft, wie man κοινωνία faßt, oder gar die communicatio, anders als ἐνεργής gedacht werden, wie soll sie erst ἐνεργὴς ἐν ἐπιγνώσει werden? Und wenn ἡμῖν ohne Zweifel die richtige Lesart ist (nach ACDEIK u. A. vgl. Tischendorf, da die Entstehung des ὑμῖν sich durch die Beziehung auf die Colosser natürlich erklärt), warum dann die Gegenüberstellung von σου und ἡμῖν? — Im Sinne von Theilnahme an etwas, nach der gewöhnlichen Verbindungsweise der κοινωνία 1 Cor. 1, 9; 10, 16 u. a., hat Meyer das Wort auch hier genommen, und da ihm consequenter Weise πίστις wie V. 5 auch hier V. 6 = Treue ist, so übersetzt er: damit (ὅπως auf ἔχεις bezogen) die Gemeinschaft mit deiner Treue, d. i. die Theilhabung an ihr, wirksam werde vermittelst Erkenntniß (verstehe: von Seite der Theilhabenden) jeglichen Gutes, dessen Inhaber wir (Christen) sind. Es werde, bemerkt er, durch jene κοινωνία eine erfahrungsmäßige Erkenntniß der christlichen Heilsgüter, wie Glaube, Hoffnung, Liebe u. s. w., hergestellt (?). So wenig sich grammatisch gegen diese Erklärung einwenden läßt, sofern hier κοινωνία in seinem gewöhnlichen Sinne und seiner stehenden Verbindungs-

weise genommen und mit Recht geltend gemacht wird, daß κοιν. und ἐπιγν. nur das gleiche Subjekt haben können, so wenig befriedigt der also gewonnene Sinn. Schon der Begriff: Theilhabung an der Treue des Philemon, ist unklar; denn zunächst würde das doch heißen: daß sie auch treu sind wie Philemon; es soll aber heißen: Theilhabung an ihr durch den Genuß ihrer Erweisungen. Sodann: wer sind diese Theilhabenden? Da nach Meyer ὅπως mit ἔχεις zu verbinden ist, doch offenbar die dort genannten Objekte der πίστις: der κύριος und die πάντες οἱ ἅγιοι, oder in seinem Sinne wohl nur die letzteren. Und bei diesen sollte die Theilhabung an der ihnen von Philemon erwiesenen Treue wirksam werden vermittelst einer erfahrungsmäßigen Erkenntniß der Güter, die in den Christen sind? Sind denn diese Theilnehmenden nicht auch Christen, daß ihre Theilhabung vermittelst einer eingehenden Erkenntniß des Guten, das „in uns Christen" ist, lebendig werden soll? Da käme man auf den Gedanken Heinrich's (und ähnlich Hagenbach): unde cognoscere queant adversarii nostri, quantum boni nobis Christianis religione nostra sit ingenitum. Und der Zweck ihrer christlichen Erkenntniß sollte die lebendig wirksame Gemeinschaft mit der Treue des Philemon seyn, d. h. „die Theilhabung an ihr durch den Genuß ihrer Erweisungen?" Denn offenbar kehrt Meyer den Gedanken um, wenn er (s. oben) die κοινωνία zum Mittel macht. Nicht viel würde diese Auffassung dadurch gewinnen, daß man πίστις = Glaube nimmt. — Die Mehrzahl der Ausleger (so schon Chrysostomus, Theophylakt — ἣν κοινὴν ἔχεις ἡμῖν — Luther, Bengel u. A.) nehmen κοινωνία im Sinne von Gemeinschaft, πίστεως als Genitiv des Subjekts und übersetzen: quam communem nobiscum habes. So gefaßt mag man dann freilich (de Wette und Meyer) dagegen einwenden, daß nobiscum eingetragen und der ganze Gedanke ungehörig sey; die Fassung von κοινωνία halte ich gleichwohl im Wesentlichen für die richtige; vgl. Apgsch. 2, 42; Phil. 1, 5; 2, 1 (vgl. zu dieser St.). Ich übersetze: damit die Gemeinschaft deines Glaubens wirksam werde, und fasse κοινωνία als Hauptbegriff, den man nicht in eine relative Nebenbestimmung verwandeln darf, τῆς πίστεως aber, wie sich aus dem über κοινωνία Gesagten von selbst ergiebt, als Genitiv des Subjekts. Nehmlich der Apostel hat V. 5

gesagt (vgl. oben): ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦς καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους; die Absicht des Philemon dabei giebt er nun, das εἰς πάντας τ. ἁγ. besonders im Auge habend, an: er will, daß die Gemeinschaft seines Glaubens nicht etwas Ruhendes, Unlebendiges, Todtes bleibe, eine bloße Annahme des Verstandes, von der das Herz nichts weiß und von der das Thun unberührt bleibt, sondern er will, daß seine Glaubensgemeinschaft — versteht sich mit denen, gegen welche er Liebe hat, die πάντας τοὺς ἁγίους V. 5 — eine lebendig wirksame, lebenskräftige werde, nehmlich, wie sich aus V. 5 ergiebt, in Erweisung der Liebe. Der Apostel sagt nun aber nach dem Reichthum seiner Gedanken nicht wieder „in Erweisung der Liebe," sondern er benennt mit ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν gleich näher die Art und Weise dieses Wirksamwerdens der Glaubensgemeinschaft in der Liebe: sie wird wirksam, indem sie, was nur der Liebe möglich ist, an dem Anderen das Gute, das in ihm ist, erkennt, in ihm die Gnade und Kraft Christi anschaut; und eben damit wird sie auch wirksam und lebendig εἰς Χριστόν, dessen Gaben und Güter sie an dem Anderen findet und durch die sie sich zu Ihm selbst, als dem Quell dieser Güter, hingetrieben fühlt. In seiner Liebe zu den Heiligen will also Philemon den Reichthum Christi selbst erkennen, und durch solche Erkenntniß in seiner Glaubensgemeinschaft mit Christo selbst gestärkt und gefördert werden. Bei dieser Auffassung gewinnt der Zusatz τοῦ ἐν ἡμῖν erst eine bestimmte Bedeutung: er bezieht sich auf die πάντες ἅγιοι, unter die sich der Apostel mitbefaßt. Es hat so auch ἐνεργής, im Gegensatz zu einer zwar vorhandenen, aber ruhenden, unlebendigen Glaubensgemeinschaft, einen guten Sinn, und κοινωνία bedarf bei der Beziehung auf V. 5 keiner weiteren Ergänzung. Aehnlich Olshausen: Paulus wünscht, daß Philemon in Folge der Glaubensgemeinschaft mit ihm immer mehr erkenne, wie in ihm und allen Gläubigen das wahre Gute niedergelegt sei. Ueber ἐπίγνωσις, plena et accurata cognitio, wie sie nur aus Liebe hervorgeht, zu Phil. 1, 9. Es ist nicht nöthig, es geradezu für „Anerkennung" zu nehmen; vgl. jedoch 2 Cor. 6, 9. Πᾶν ἀγαθὸν τὸ ἐν ἡμῖν wird nicht vom sittlichen Handeln, sondern wegen ἐν (vgl. z. B. 2 Tim. 1, 5) von dem durch Christum geschenkten Guten (vgl. 1 Tim. 1, 14) zu verstehen seyn.

Vers 7. *Γάρ* kann nun für uns nicht Begründung der Fürbitte (vgl. zu *ἀκούων* V. 5), sondern, wozu auch der Inhalt allein paßt, nur der subjektive Grund von *εὐχαριστῶ* seyn. Die Lesart schwankt hier, sofern *χαράν* (so A C D E F G u. A.), *χάριν* (I K Minusk. KVV.) und ebenso *ἔχομεν* (D*** I K Minusk. Uebb. KVV.), *ἔσχον* (A C F G u. A.) und *ἔσχομεν* (D* E d e Hieronymus) sich finden; die Kritiker sind sehr verschiedener Meinung. Wäre *χάριν* ächt, das aber durch Rückbeziehung auf V. 4 in den Text gekommen seyn könnte (Meyer), so könnte es hier nicht „Dank wissen" (2 Tim. 1, 3) bedeuten, sondern müßte doch im Sinne von Genuß, Freude, Vergnügen, also von *χαράν* genommen werden, wie Theophylakt schon bemerkt. Sonst findet sich *χαρά* und *παράκλησις* wie hier verbunden 2 Cor. 7, 4. 13. Zuversichtlicher kann man wohl behaupten, daß *ἔσχον* oder *ἔσχομεν* (so mit Einschluß des Timotheus) zu lesen sey, was sich dann auf die Zeit der ersten Benachrichtigung bezieht. *Παράκλησις* in Beziehung auf die Lage des Apostels, vgl. V. 1 u. 9. *Ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ*, vgl. zu V. 5 über die Voranstellung der *ἀγάπη*. Diese Grundangabe für die Freude und den Trost des Apostels wird nun erläutert durch *ὅτι*: darum daß die Herzen der Heiligen beruhigt sind durch dich, mein Bruder! Zu *σπλάγχνα* vgl. Phil. 1, 8; 2 Cor. 6, 12 und unten V. 12. 20. Zu *ἀναπαύειν* beruhigen, ähnlich *ἀναψύχω* 2 Tim. 1, 16, vgl. 1 Cor. 16, 18; 2 Cor. 7, 13 und unten V. 20. De Wette: durch den Genuß deiner Wohlthaten, welche ihrer Noth und Sorge ein Ende gemacht haben. Calvin: longe falluntur qui ad ventrem et alimenta hoc torquent. Richtig Meyer: speciellerer Nachweis der bezüglichen Liebeswirksamkeit fehlt. *Ἀδελφέ* als Erguß des Herzens in Folge dieser Erinnerung.

Vers 8—21. Der Apostel geht nun zu dem Anliegen selbst über, das ihn zu schreiben veranlaßt hat, indem er von dem Princip der Liebe aus, wie er sie im Eingange an Philemon gerühmt hat, den Philemon ermahnt, den Onesimus, welchen er ihm zurücksendet, der mit ihm vorgegangenen Umwandlung gemäß aufzunehmen und ihm seinen früheren Fehltritt nicht entgelten zu lassen.

Vers 8. *Διό* weist auf V. 7 zurück: in Folge der Freude und des Trostes ob deiner Liebe, und motivirt nicht das folgende *παῤῥησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν*, wie der Inhalt V. 7 lehrt, sondern

das παρακαλῶ. Also: darum, obwohl ich in Christo viele Zuversicht hätte, dir das Geziemende zu befehlen, ermahne ich dich vielmehr um der Liebe willen. Παῤῥησία ist Zuversicht; er meint die Zuversicht, die ihm sein Amt als Apostel giebt, die aus seiner specifischen Gemeinschaft mit Christo resultirt. Treffend Luther: er thut das nicht mit Gewalt oder Zwang, als er wohl Recht hätte, sondern äußert sich seines Rechten, damit er zwingt, daß Philemon sich seines Rechten auch verziehen muß. Calvin: injungimus pro imperio quae necessitate extorquere volumus etiam ab invitis (und vgl. V. 14)... suo exemplo docet, dandam esse operam pastoribus, ut discipulos blande alliciant potius, quam trahant. Et certe dum ad preces descendens jure suo cedit, hoc ad impetrandum multo plus valet quam si juberet. Ἐπιτάσσειν gebieten, wozu παρακαλῶ im Folgenden den Gegensatz bildet. Τὸ ἀνῆκον „das Ziemende" allgemein; im Sinne hat der Apostel die rechte Aufnahme des Onesimus; vgl. Eph. 5, 4; Col. 3, 18; Röm. 1, 28; Tit. 2, 1.

Vers 9 u. 10. Διὰ τὴν ἀγάπην wird wohl am besten nicht von der Liebe des Philemon, noch der des Apostels zu ihm, sondern allgemein verstanden: um der Liebe, die so viel über dich vermag V. 5—7, ihr Recht angedeihen zu lassen. So de Wette, Meyer u. A. Τοιοῦτος ὢν κτλ. Auch hierin haben die eben genannten Ausleger gewiß den richtigen Weg gezeigt, indem sie sich beide dagegen erklären, das τοιοῦτος ὢν mit dem vorangehenden παρακαλῶ zu verbinden oder dieses τοιοῦτος — Χριστοῦ „zwischen zwei Colon aufzuhängen," und es beide zu dem folgenden παρακαλῶ nehmen, das sonst ein übel angebrachtes Asyndeton bilden würde. In der bestimmteren Auffassung des τοιοῦτος ὢν differiren sie jedoch, indem Meyer das τοιοῦτος ὢν als Zusammenfassung der Eigenschaft, welche V. 8 durch πολλὴν — μᾶλλον παρακαλῶ ausgesagt war, und ὡς Παῦλος — Χριστοῦ als Unterstützung des folgenden παρακαλῶ von Seite des persönlichen Verhältnisses Pauli nimmt; de Wette dagegen τοιοῦτος ὢν als unbestimmte Andeutung des ganzen Charakters faßt, dessen besondere Merkmale mit dem die Beschaffenheit heraushebenden ὡς angegeben werden, und zwar möchte de Wette einen Parallelismus zwischen diesem und dem vorangehenden Participialsatz ἔχων annehmen und in unserem einen ähnlichen Gedanken

wie im vorigen finden, nicht wie Schrader eine Drohung, sondern ungefähr wie Wetstein: cum talis sim, ut tibi imperare possim, magis tamen hortor; tanquam senex, inquam, imo etiam vinctus hortor. Gegen Meyer's Auffassung scheint mir zu sprechen, daß der Inhalt von V. 8 keineswegs eine solche qualitative Bestimmung ergiebt, die mit τοιοῦτος ὢν zusammengefaßt werden könne. Denn was er aus besonderen Rücksichten (διό) für diesmal thut, kann nicht sofort als persönliche Qualität erscheinen. Und wozu diese Zusammenfassung? Sie macht die Rede nur breiter. Viel passender für die lebendige Sprache des Briefes scheint mir, τοιοῦτος ὢν nicht zurückzubeziehen, aber es auch nicht als eine bloß präparative Voranbeutung zu fassen, so daß τοιοῦτος durch ὡς bestimmt werden müßte, sondern ich fasse es als eine aus lebendiger Anschauung hervorgehende Hinweisung auf des Apostels Person: ein solcher seiend sc. wie ich eben bin, und dazu als weitere, aber selbständige Beschaffenheitsangabe des Subjekts, wie es gedacht und vorgestellt werden soll, ὡς Παῦλος πρεσβύτης νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος (womit nicht drei, sondern zwei Momente angegeben werden; denn Παῦλος kann nicht neben den anderen als eine Beschaffenheit des Subjekts genannt seyn). Daß τοιοῦτος nothwendig zurückweisen müsse (so Meyer), halte ich, wie an sich, so auch in diesem bestimmten Fall nicht für begründet; und eben so wenig trifft Meyer's Bedenken unsere Auslegung, daß nehmlich ὡς = als, die Bestimmtheit von τοιοῦτος schon voraussetze: denn ὡς ist uns nicht nähere Bestimmung des Prädikats τοιοῦτος, sondern vielmehr weitere, aber allerdings erläuternde Bestimmung des Subjekts. Ganz ähnlich ist dann das Beispiel aus Andocid. bei Wetstein, nur mit dem Unterschied, daß τοιοῦτος ὢν dort zurückweist, hier auf etwas außer dem Contexte in der Anschauung Gegebenes hinweist; beide Male ist ὡς nicht relative Näherbestimmung des τοιοῦτος, sondern geht auf das Subjekt zurück. Also: ich in meinen Umständen, (ich,) den du dir als den alten Paulus und jetzt noch dazu als Gefangenen Christi vorzustellen hast, ich ermahne dich u. s. w. Er könnte befehlen, hat V. 8 der Apostel gesagt, aber er ermahne; und welche persönliche Umstände seiner Ermahnung Nachdruck geben, stellt er hiermit dar und des Nachdrucks wegen voran; „die Gewährung muß nun als Sache der Pietät

erscheinen.“ Meyer. Mit Παῦλος will der Apostel dem Philemon seine ganze, wie er hofft, ihm theure Persönlichkeit vor den Sinn bringen. Πρεσβύτης hier als Amtsbezeichnung zu fassen, ist gegen den Sprachgebrauch und den Zusammenhang der Stelle. Das Χριστοῦ Ἰησοῦ ist ebenfalls ein unterstützendes Moment. V. 10 παρακαλῶ σε wohl absichtlich an die vorangehenden Bestimmungen hingerückt: ich in solchen Umständen ermahne dich — und du solltest nicht zu Willen seyn? Und ebenso eindringlich und beweglich wie die Bezeichnung des Subjekts der Bitte, ist nun die des Objekts περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ὀνήσιμον, wie das ἐμοῦ τέκνου und der Zusatz ὃν κτλ. von selbst lehrt. Ueber die Attraktion zu Ὀνήσιμον s. Winer §. 63. S. 605. Der Name ist gleichsam hinter die vorausgehenden Bezeichnungen versteckt. Τέκνον — γεννάω — eine bei dem Apostel bekannte Bezeichnung 1 Cor. 4, 14. 15; Gal. 4, 19 u. a.

Vers 11 u. 12. Wie V. 10 das Verhältniß des Onesimus zu dem Apostel benennt, so dieser Vers sein Verhältniß zu Philemon, sein einstiges und sein jetziges, und dann aus beiden hervorgehend V. 12 die Bitte um gütige Aufnahme. Es ist, als ob der Apostel mit dem ποτέ σοι ἄχρηστον, νυνὶ δὲ εὔχρ. die Erinnerungen, die bei dem Namen Onesimus in Philemon erwachen mußten, beschwichtigen wollte. Τόν ποτέ σοι ἄχρ. — er kommt damit dem Gedanken des Philemon entgegen. Aber in ποτέ ist schon enthalten, daß es anders geworden ist mit ihm, wie der Gegensatz νυνὶ δὲ — εὔχρηστον sofort ausdrücklich besagt. In ἄχρηστος liegt, wie schon Bengel (erat enim noxius), Flatt, Hagenbach u. A. annehmen, eine Litotes. Das Wort nur hier (ähnlich ἀχρεῖος Matth. 25, 30; Luc. 17, 10 ἀλυσιτελής; Hebr. 13, 17); dagegen εὔχρηστος = wohl zu brauchen, 2 Tim. 2, 21; 4, 11. Καὶ ἐμοί fügt der Apostel verstärkend noch hinzu. Ueber ἄχρηστος vgl. in sachlicher Beziehung zu V. 18. Εὔχρηστος bezieht man (so de Wette, Meyer u. A.) auf seine Bekehrung, in Folge deren Onesimus dem Philemon in Beziehung auf das ewige Heil förderlich werden konnte, für Paulus aber bereits war, so fern ihm dieselbe ein καρπὸς ἔργου (Phil. 1, 22; 2, 16) war. Da müßte dann εὔχρηστος in einem anderen Sinne in Beziehung auf Philemon, in einem andern wieder in Beziehung

auf den Apostel genommen seyn; und für die letztere Beziehung wäre εὔχρηστος wohl kein passender Ausdruck. Ich ziehe daher vor, εὔχρηστος als derselben Sphäre wie ἄχρηστος angehörig zu fassen, worauf auch V. 13 zu führen scheint; man vgl. 1 Tim. 6, 2. So Flatt: indem das Christenthum den Menschen zum Himmelsbürger bildet, macht es aus ihm zugleich den nützlichsten Erdenbürger. Ueber die Anspielung auf die Bedeutung des Namens Ὀνήσιμος in ἄχρηστον — εὔχρηστον vgl. Winer §. 62. 2. S. 603 *). Ὃν ἀνέπεμψα — den ich dir hiermit zurückschicke, würden wir sagen; vgl. über den Aorist Winer §. 41, 5. b 2. S. 322. Bedeutende Codd. fügen noch σοι hinzu.

Vers 12 folgt nun die also vorbereitete Bitte um gütige Aufnahme. Σὺ δέ (fehlt AC 17) im Gegensatz zum Apostel, der ihn sendet. Das Objekt kann der Apostel in seiner fürbittenden Liebe nicht einfach nennen, sondern er fügt als Erklärung hinzu: τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα = mein eigenes Herz (vgl. V. 7. 20); so im Lat. corculum bei Plautus u. A. Gegen die Auffassung als „Sohn" vgl. Meyer. Wie sollte da Philemon ihn nicht gütig aufnehmen! Kann man dringender bitten! Si in servum suum implacabilis fuisset, in Pauli viscera saeviebat. Und so bittet der Apostel für einen entlaufenen Sklaven. „Da sehen wir, wie St. Paulus sich des armen Onesimus annimmt... und stellt sich nicht anders, denn als sei er selbst Onesimus." Luther. Da προςλαβοῦ in bedeutenden Codd. (AFG 17) ganz fehlt, und in einigen Minuskeln und Verss. eine verschiedene Stellung hat, und seine Auslassung auch die von σὺ δέ nach sich gezogen haben mag, wird es von den neuesten Kritikern, Lachmann, Tischendorf, auch de Wette und Meyer, für unächt gehalten. Durch die Anknüpfung des Relativums ist der Satz unvollendet geblieben, und das Verbum kommt erst V. 17 zum Vorschein. Zu dieser Annahme stimmt meines Erachtens auch der Inhalt von V. 13—17 vortrefflich; nehmlich V. 13—16 erscheinen dann, wie es ihrem Inhalte gemäß ist, mehr nur als parenthetische Nebengedanken, durch den Hauptgedanken umschlossen und zusammengedrängt, und V. 17 εἰ οὖν ἐμὲ ἔχεις κοινωνόν

---

*) Eine Anspielung auf Χριστός hier zu finden (so auch Olshausen), streitet mit den beigefügten Pronominibus.

knüpft dann reassumirend an das obige τὰ ἐμὰ σπλάγχνα V. 12 wieder an, um am Schlusse des Ganzen mit allem Nachdrucke die nach allen Seiten hin vorbereitete Bitte auszusprechen. Die ganze Stelle gewinnt dadurch offenbar an striktem Zusammenhang und Energie, und die Sätze V. 13—16 treten damit als eine nochmalige Vorbereitung der Bitte von selbst ins rechte Licht.

Vers 13—16. Der Ausdruck τὰ ἐμὰ σπλάγχνα ist es, welcher den Apostel zu den folgenden Bemerkungen veranlaßt, in denen er darlegt, warum er den so innig geliebten Onesimus nicht bei sich behalten habe. Er thut dieß aber in solcher Weise, daß die Rücksendung desselben von Seite des Apostels V. 13 als eine Verzichtleistung, als ein Opfer, und in Ansehung des Philemon V. 14 diese Rücksendung als zarte Rücksicht erscheint, mit welcher der Apostel (V. 15) der göttlichen Absicht, die über dem Vorgange waltete und welche dem Philemon statt eines Sklaven einen geliebten Bruder zusenden will, zu entsprechen glaubt. Wie zart ist die ganze Stelle, namentlich auch V. 16, wo der Apostel, was er wünscht, noch ehe er es ausspricht, als das mögliche Ziel göttlichen Waltens hinstellt! Wie theuer und werth muß Onesimus dem Philemon erscheinen, den er in solcher Weise zurückerhält! Wie wohl vorbereitet ist nun die Bitte, die V. 17 ausgesprochen wird!

Vers 13. Auf den Nachdruck des ἐγώ macht Meyer mit Recht aufmerksam: ich meines Theils, Gegensatz dazu V. 14. Ebenso bilden ἐβουλόμην und ἠθέλησα V. 14 Gegensätze sowohl in Ansehung der Bedeutung als des Tempus (Meyer); das erstere drückt die Geneigtheit zu etwas aus, ἠθέλησα dagegen das thätige Wollen, den Entschluß; ἐβουλόμην als das Dauernde von der Zeit des Entschlusses, ἠθέλησα der Entschluß als Sache des Moments. Der Absichtssatz ἵνα soll des Apostels Wunsch, ihn bei sich zu behalten, rechtfertigen („er hätte ja sonst gar kein Recht an einem fremden Leibeigenen gehabt," Meyer), zugleich andeutend, wie theuer Onesimus dem Apostel ist, welchen Schatz er in ihm dem Philemon zurückgebe. Ὑπὲρ σοῦ = für dich, an deiner Statt, vgl. Winer §. 51. 1. S. 458. Richtig Grotius: ut mihi praestaret, quae tu, si hic esses, praestiturus mihi omnia esses, also die Gewißheit der Liebe von Seite des Philemon voraussetzend. Διακονῇ im Sinne persönlicher Dienst-

leistung, vgl. zu 2 Tim. 4, 11. Ueber den Conjunkt. Winer §. 42. b. 1. S. 333. Ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου (vgl. zu V. 1) ist ein unterstützendes Moment für das Recht des κατέχειν, wie Theodoret (bei Meyer) andeutet: ὀφείλεις μοι διακονίαν ὡς μαθητὴς διδασκάλῳ κτλ.

Vers 14. Χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης = ohne deine Willensmeinung, so auch Polybius bei Raphel. Οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι — nehmlich in der Sache. Der Apostel drückt sich mit Feinheit (= überhaupt nichts) allgemein aus; aber das positive ἠθέλησα κατέχειν läßt uns nicht zweifeln, daß der Apostel eben dieses im Sinne hat. Gekünstelt ist daher de Wette's Auffassung: der Apostel denke an die Freilassung; weder liegt die Freilassung in dem κατέχειν (denn damit konnte der Apostel ihn nicht zu einem Freigelassenen machen), noch erlaubt das folgende ἵνα κτλ. diese Auffassung, da ja dann von einem ἀγαθόν des Philemon (wenn dieses die Freilassung seyn soll) keine Rede seyn kann. Worin das ἀγαθόν in diesem Falle bestanden haben würde, lehrt V. 13 ἵνα διακονῇ, und ἀγαθόν kann demnach (gegen de Wette) nicht auf den Onesimus, sondern nur auf den Apostel bezogen werden. Man muß nun aber nicht annehmen, der Apostel wolle andeuten (wogegen V. 15. 22), er wünsche den Onesimus aus freier Liebe wieder zu sich zurückgesandt, sondern er hat den Fall des Zurückbehaltens im Auge, in welchem das ἀγαθόν, das dem Apostel zu Theil geworden wäre, ὡς κατὰ ἀνάγκην, nicht κατὰ ἑκούσιον gewesen wäre; diesem Schein (ὡς) wollte er durch die Rücksendung ausweichen. Und nun soll Philemon den Onesimus gütig aufnehmen und für immer behalten; damit erzeigt er dem Apostel die größte Liebe. Der ganze Gedanke ist übrigens nicht in strikter Beziehung auf den Fall, sondern allgemein ausgesprochen; vgl. auch hierin Meyer's treffliche Auslegung, der bemerkt: Die Beschränkung auf den speciellen Fall ist wegen ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον unthunlich, da ja Paulus gar nicht beabsichtigte, den Onesimus zu behalten. Ueber κατὰ ἀνάγκην — κατὰ ἑκούσιον = zwangsweise — freiwilligerweise, als Umschreibung des Adverbiums, vgl. die ähnlichen Beispiele Winer §. 55, 2. S. 503 und über den Gebrauch des Adjektivs ἑκούσιον (wie 4 Mos. 15, 3) Winer §. 58, 1. S. 544. Auf die absichtliche Voranstellung des κατὰ ἀνάγκην hat Meyer hingewiesen.

Vers 15. Γάρ Begründung des οὐδὲν ποιῆσαι ἠθέλησα, d. h. der Nichtzurückbehaltung des Onesimus. Er fürchtete durch das Gegentheil der Absicht Gottes entgegenzuhandeln. Wie wenig paßt dieß γάρ in den Zusammenhang, wenn man (wie de Wette) das Vorangehende von der Freilassung versteht, da doch ἀπέχειν im Gegensatz zu dem κατέχειν des Apostels genommen werden muß! Τάχα = vielleicht (wie Röm. 5, 7). Der Apostel wagt nicht es bestimmt auszusprechen (Röm. 11, 33 ff.). Passend erinnern schon Chrysostomus und Hieronymus an 1 Mos. 45, 5, und treffend bemerkt Hagenbach: caute apposuit τάχα, quippe qui non supremi Numinis vias quasi digito demonstrare, sed tantum significare ausus sit, toto coelo diversus ab istis homuncionibus, qui, pios sermones semper in ore gerentes, superstitionis suae qualiacunque commenta tanquam divina oracula venditare affectant. Zu ἐχωρίσθη bemerkt schon Chrysostomus das Nöthige: καὶ οὐκ εἶπεν. διὰ τοῦτο ἔφυγεν, ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη, εὐφημοτέρῳ ὀνόματι μᾶλλον πραΰνων. Καὶ οὐκ εἶπεν. ἐχώρισεν ἑαυτὸν, ἀλλ' ἐχωρίσθη· Und Calvin: laeta enim catastrophe in malis quasi remedium est, quod nobis ad delendas offensas porrigitur... Et prudenter omnia temperat, quum fugam vocat discessum et addit, illum ad tempus fuisse. Πρὸς ὥραν — αἰώνιον; nach diesem Gegensatz hat man kein Recht, πρὸς ὥραν als Aussage darüber zu fassen, daß Onesimus nur kurze Zeit entfernt gewesen sey (vgl. Wieseler S. 417). Zu πρὸς ὥραν vgl. 2 Cor. 7, 8; 1 Theſſ. 2, 17. Ueber αἰώνιον — der Adverbialbegriff als Adjektiv und auf αὐτόν bezogen — vgl. Winer §. 58, 2. Der Ausdruck bedeutet „in unserem Zusammenhang, vgl. V. 16," nicht, wie Flatt will: so lange du und er leben, wobei er auf 2 Mos. 21, 6; 5 Mos. 15, 17 verweist, sondern wie schon Chrysostomus bemerkt: οὐκ ἐν τῷ παρόντι μόνον καιρῷ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι; so auch die neuesten Ausleger; aber hyperpaulinisch scheint mir's, wenn Meyer den Ausdruck aus der Voraussetzung der baldigen Parusie erklären will. Ἀπέχῃς = dahin haben, bezeichnet den abgeschlossenen, vollständigen Besitz; vgl. zu Phil. 4, 18 und Matth. 6, 2.

Vers 16 bezeichnet nun, in welcher Weise er ihn nach göttlicher Absicht fortan für immer haben soll: οὐκέτι ὡς δοῦλον —

nicht mehr den Sklaven soll er in ihm sehen (ganz gegen den Sinn des Apostels ergänzt man μόνον), sondern mehr als einen Sklaven, ὑπὲρ δοῦλον eigentlich über einen δοῦλος hinaus (Winer §. 53. e. S. 479). Der Gedanke der Freilassung, den man in diesen Worten hat finden wollen, liegt keineswegs darin und ist sogar unpassend: denn der Apostel konnte es nicht als göttliche Absicht bezeichnen, daß Philemon einen Freigelassenen an dem Onesimus haben solle; sondern, wie das näher erklärende ἀδελφὸν ἀγαπητόν besagt, daß er an seinem Sklaven einen geliebten Bruder habe, was er als δοῦλος ebensowohl seyn kann wie als Freigelassener (1 Tim. 6, 2). Wenn also auch der Apostel die Freilassung wünschte, liegt es nicht in den Worten. Man vgl. über des Apostels Ansicht hinsichtlich der äußeren Stellung 1 Cor. 7, 21. 22; 1 Tim. 6, 2 (οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότας und ὅτι ἀδελφοί εἰσιν, wo man deutlich erkennt, daß der Apostel die äußere Stellung als δοῦλος mit der als ἀδελφός weder unvereinbar findet, noch von christlichen Herren die Freilassung als Pflicht der Liebe fordert); Col. 3, 22—4, 1; Eph. 6, 5—9. *Μάλιστα ἐμοί* schaltet der Apostel ein, um nochmals seine Liebe zu dem Onesimus zu bezeugen und um damit den Anspruch auf Philemon's Liebe zu begründen. Das μάλιστα bezieht sich auf Andere, von Philemon abgesehen, denen Onesimus ein lieber Bruder geworden ist, also auf „die Christen, mit denen er bis jetzt in Verbindung gekommen war," Meyer; und πόσῳ μᾶλλον bildet nun eine Schlußfolgerung in Beziehung auf Philemon, dessen Eigenthum doch Onesimus ist. *Καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ* begründet nicht, wie de Wette will, das πόσῳ μᾶλλον = „dem er es in doppelter Beziehung ist;" denn der Apostel (ἵνα ἀπέχῃς) giebt ja nicht an, was er dem Philemon bereits ist, sondern was er ihm seyn soll; es giebt vielmehr nur die beiden Sphären an, in welchen er ihm noch viel mehr ein geliebter Bruder seyn soll; und zwar bezeichnet er mit ἐν σαρκί die menschlich-natürliche, mit ἐν κυρίῳ die christliche. Was aber kann unter ἐν σαρκί Anderes zu verstehen seyn, als das dienstliche Verhältniß, in dem Onesimus zu Philemon steht? Auch hierin soll Philemon es ihn empfinden lassen, daß er ein geliebter Bruder ist. Die Freilassung liegt auch hierin nicht nothwendig und kann nicht darin liegen, wenn das oben zu ὡς

δοῦλον Bemerkte richtig ist. Ebenso wenig ist an die Volksgenossenschaft zu denken, so Olshausen mit Flatt u. A., was nur anginge, wenn ἐν σαρκί in begründendem Verhältniß zu πόσῳ μᾶλλον stände (s. oben). Zu weit Meyer: „als Mensch und als Christ." Σάρξ kann doch nicht das Menschseyn als solches bezeichnen und ἐν σαρκί dann nicht das Verhältniß, in welchem Onesimus zu Philemon als Mensch steht, sondern nur das menschlich-natürliche Verhältniß, in welchem er ihm ein lieber Bruder seyn soll.

Vers 17 nimmt nun nach der Unterbrechung von V. 13—16 das σὺ δὲ αὐτὸν, τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα wieder auf. Als sein Herz hat dort der Apostel den Onesimus bezeichnet. Daran anknüpfend fährt er nun fort: Wenn du nun mich als Genossen hältst, so nimm ihn auf, (nicht: wie du mich aufnimmst, sondern) als wenn du mich aufnähmst; er ist ja Eins mit dem Apostel. Ist Paulus sein κοινωνός, so muß er auch den Onesimus dafür gelten lassen: denn beide sind Eins. Nähme Philemon ihn nicht so auf, so würde er damit dem Apostel die Genossenschaft aufkündigen. Κοινωνός geht auf die christliche Gemeinschaft in ihrem ganzen Umfange. Προςλαβοῦ bezeichnet nicht die Aufnahme schlechthin, sondern die gütige; vgl. Röm. 14, 1. 3; Apgsch. 28, 2.

Vers 18. Εἰ δέ τι ἠδίκησέ σε ἢ ὀφείλει — das δέ nicht einfach metabatisch = um auch diesen Punkt nicht unbesprochen zu lassen (Meyer); sondern der Apostel will beseitigen, was etwa solch einer Aufnahme im Wege stehen könnte. Die attische Urbanität der Wendung mit εἰ erkennt man leicht. Ἠδίκησε — ὀφείλει; das erstere allgemein von jedem Unrecht durch Nachlässigkeit im Dienste u. dgl., wofür er Strafe verdiente; das zweite bestimmter von einer Schuld, die Onesimus gegen seinen Herrn hat, in Folge von Veruntreuung. De Wette und Meyer verstehen jedoch ὀφείλει nur als die bestimmtere Bezeichnung des ἠδίκησε. In keinem Falle wird es angehen, hier nur an das Vergehen der Flucht selbst zu denken. „Das rechne mir auf." Τοῦτο: was es auch seyn mag, eine Strafe, die er verdient hat, oder eine Schuld, die er abzutragen hat. Ueber ἐλλόγα, dem Sinne nach = ἐλλόγει (Röm. 5, 13), das auch Tischendorf recipirt hat, vgl. Meyer.

Vers 19 in scherzhafter Wendung (lepide sane haec profert, Theophylakt), in welcher die Zuversicht der Liebe sich ausspricht, stellt nun Paulus eigenhändig eine Schuldverschreibung aus: Ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, ἐγὼ ἀποτίσω. Ἀποτίω (nur hier) allgemein: abbüßen; vgl. zu τοῦτο. Um dieser Stelle willen nimmt man doch wohl besser an, daß der ganze Brief von Paulus eigenhändig geschrieben sey, als daß er zu diesen Worten die Feder selbst ergriffen habe. Der Apostel fährt fort: ἵνα μὴ λέγω σοι = um nicht zu sagen ꝛc. Die Ausleger nehmen σοι mit λέγω zusammen und fassen ἵνα als Absicht des ἔγραψα — ἀποτίσω, und der Sinn des Ganzen soll dann seyn: um dir nicht zu sagen, daß du mir nicht bloß das, was ich dir so eben bezahlen zu wollen erklärt habe, schuldig bist, sondern auch dich selbst noch dazu. Allein was soll das σοί bei dieser Auffassung? Und ebenso hat das καί und προς- keine Beziehung im Context; der Apostel hat noch nicht gesagt, daß Philemon ihm das, was er selbst bezahlen will, schuldig sey; und unpassend ist auch, ἵνα mit dem ἔγραψα — ἀποτίσω in Zusammenhang zu bringen; diese Verschreibung steht als Dokument viel passender für sich. Also wohl besser wird es seyn, ἵνα zu dem τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγει zu ziehen: Das rechne mir auf, um nicht zu sagen: dir (rechne dir es auf); denn nicht bloß das (sc. was ich bezahlen zu wollen erklärt habe), sondern sogar dich selbst noch dazu schuldest du mir. So erklärt sich dann σοί, und καί und προς- hat seine bestimmte Beziehung im Context. Sich selbst ist Philemon dem Apostel schuldig, d. h. sein höheres Ich als Christ, „sich, als Subjekt des ewigen Lebens,“ wie Meyer es ausdrückt, mit Verweisung auf Luc. 9, 25, sofern er durch den Apostel bekehrt war, was, da der Apostel nicht selbst in Colossä war, in der Zeit seines Aufenthalts in Ephesus Apgsch. 19, 10 geschehen seyn kann.

Vers 20. Ναὶ ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην. Das ναί = unser ja, bestätigend. Was bestätigt werden soll, zeigt das mit Nachdruck vorangestellte ἐγώ, auf das Meyer mit Recht aufmerksam macht: ich bin es selbst, sagt damit der Apostel, der Vortheil von dir haben, deiner froh werden möchte, nicht Onesimus; mir erweisest du die Liebe. Das Ganze ist zusammenfassend und bezieht sich, wie Meyer richtig schon bemerkt hat, auf „die ganze

Form der den Onesimus betreffenden Bitte (V. 12—19), nach welcher Paulus die Sache desselben zu der seinigen gemacht hat," nicht auf προσοφείλεις, wie de Wette will: ja laß mich deiner froh werden, des Glücks, dich den Meinigen zu nennen, inne werden — wegen des ἐγώ. Ὀναίμην — in der Bedeutung: Jemandes froh werden, Freude an ihm haben, ein in der klassischen Sprache häufiger Ausdruck, namentlich von Eltern hinsichtlich der Kinder gebräuchlich, vgl. Passow — kommt nur hier im N. T. vor. Um so näher liegt es hier, eine Anspielung auf den Namen Onesimus zu finden (vgl. Winer §. 62, 2. S. 603), wozu kommt, wie Meyer erinnert hat, „daß das nachdrückliche ἐγώ das Akumen sinnig hebt." Das ἐν κυρίῳ bezeichnet den Genuß, den der Apostel zu haben wünscht, als einen christlichen, durch die Gemeinschaft mit Christo qualitativ bestimmten, wenn auch dieser Genuß seinem Inhalt nach irdischer Art ist. So auch gleich im Folgenden: ἀνάπαυσον ... ἐν Χριστῷ: die Beruhigung bezieht sich auf die Sorge für Onesimus; aber sie ist qualitativ eine christliche, geht gleichsam in der Sphäre Christi vor sich, wenn Philemon darin als Christ handelt. Vgl. Harleß zu Eph. 4, 1. Dieß eben ist die Aufgabe des Christen, seinem ganzen Verhalten diese christliche Bestimmtheit geben, sein ganzes Leben aus der natürlichen Versunkenheit in den Bereich Christi erheben und dadurch heiligen zu lassen; daher der Zusatz ἐν κυρίῳ so häufig ist bei dem Apostel. Für ἐν Χριστῷ an zweiter Stelle entscheiden die Codd. (vgl. Tischendorf). Ἀνάπαυσον τὰ σπλάγχνα wie V. 7: sein Herz ist in Sorge um Onesimus.

Vers 21—25 Schluß des Briefes.

Vers 21. „Im Vertrauen auf deinen Gehorsam habe ich dir geschrieben, wissend, daß du noch mehr, als ich sage, thun wirst." Der Brief ist bereits geschrieben, und was jetzt kommt, ist nur noch als Nachtrag zu nehmen. Daher darf man nicht, wie de Wette, für ἔγραψα hinsichtlich des Aorists auf das ἀνέπεμψα μεν V. 11 verweisen, sondern man hat denselben als Rückblick auf den nunmehr geschriebenen Brief zu verstehen, wie Winer lehrt §. 41, 5. s. f. S. 322. Mit diesen Worten will der Apostel dem Philemon zu erkennen geben, wessen er sich zu ihm versehe. Der Brief zeige, welches Vertrauen er in ihn setze; Philemon werde es nicht täuschen. In dem πεποιθὼς τῇ ὑπα-

κοῇ σου hören wir allerdings den Apostel wieder; aber man muß nicht mit de Wette sagen: also macht er doch von seinem apostolischen Ansehen Gebrauch, als wenn hier ein Widerspruch mit V. 8 vorläge. Der Gehorsam des Philemon ist Voraussetzung des Schreibens. Nicht weil er fürchtet, mit Befehlen nichts auszurichten, ermahnt und bittet er; sondern weil er weiß, daß es des Befehls bei ihm nicht bedarf. Ja, der Apostel weiß nicht bloß, daß Philemon thun wird was er sagt, sondern er weiß und hat sich von der Ueberzeugung bei seinem Schreiben leiten lassen, daß er mehr noch (eigentlich: darüber hinaus) thun wird, als er in dem Geschriebenen sagt und darin zu lesen steht (*λέγω* Präsens). Wenn man mit *ὑπὲρ ὃ λέγω* die Freilassung angedeutet glaubt, so ist vorher davon keine Rede gewesen; wer diese im Vorhergehenden schon findet (wie de Wette), muß hier noch an besondere Wohlthaten außer der Freilassung denken. Aber auch diese Worte lassen sich ohne diese Auffassung recht wohl verstehen, von einem noch größeren Maß der Güte und Freundlichkeit gegen Onesimus.

Vers 22. Unmittelbar daran schließt der Apostel die Bitte, ihm Herberge zu bereiten, in der Hoffnung, ihnen geschenkt zu werden. Mit dem *ἅμα δὲ καί* setzt der Apostel die Erfüllung seiner vorangegangenen Bitte als unzweifelhaft voraus. Wohl nicht mit Unrecht vermuthet man, daß der Apostel mit dieser Bitte, wie er sie rasch anschließt, oder vielmehr mit dem Versprechen, das darin liegt, als einer Bethätigung der Liebe von seiner Seite, jene Bitte habe unterstützen wollen. Hinsichtlich der Hoffnung, die hier der Apostel ausspricht, vgl. Phil. 2, 25; 2, 24. *Διὰ τῶν προσευχῶν* — er setzt hier ihr Gebet um seine Befreiung (vgl. dazu Col. 4, 3 f.; Eph. 6, 19) bei ihnen voraus, und wie viel Gewicht legt er darauf, indem er seine Befreiung als Erfolg desselben darstellt; was bei ihm sicherlich nicht eine Phrase ist. Vgl. Röm. 15, 30; 2 Cor. 1, 11; Phil. 1, 19 u. a. Wie innig verbunden war der Apostel mit seinen Gemeinden durchs Gebet, das er für sie (und zwar stehend, wie uns die Eingänge seiner Briefe lehren), sie für ihn darbrachten! Wie weit stehen wir ab von diesem Vorbild der apostolischen Zeit! Wie schwach ist bei uns das Band, das Lehrer und Gemeinden verbindet! Zu *χαρισθήσομαι* = aus Gnaden geschenkt werden,

einem bei dem Apostel häufigen Ausdruck, auch in Passivform vgl. für hier zunächst Apgsch. 3, 14; 27, 24.

Vers 23 u. 24 folgen nun Grüße. Zu lesen ist ἀσπάζεται, Singular. Die Grüßenden sind dieselben wie Col. 4, 10—14; nur Jesus Justus, der dort V. 11 noch genannt wird, ist hier übergangen. Warum, läßt sich nicht bestimmen; vgl. jedoch Wieseler S. 417 Anm. Epaphras (über sein Verhältniß zu Epaphrodit Phil. 2, 25 vgl. zu d. St.) ist hier als συναιχμάλωτος bezeichnet, Col. 4, 10 dagegen Aristarchus. Wahrscheinlich ist, wie Meyer zu Col. 4, 10, Wieseler S. 417 u. A. bemerken, nicht an gezwungene Gefangenschaft, sondern an freiwillige zu denken, der Ausdruck also von Genossen des Apostels zu verstehen, die sich abwechselnd zeitweise „in seiner überwachten Wohnung mit befanden;" und Epaphras hätte dann diesen Liebesdienst gehabt zur Zeit der Abfassung dieses Briefes, Aristarch (hier als συνεργός bezeichnet) zur Zeit jenes. Meyer erinnert uns auch, daß mit συναιχμάλωτος, weil nur von Kriegsgefangenen gebräuchlich, wie mit συστρατιώτης der Apostel sich als Streiter Christi bezeichnet. Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ drückt mehr aus als der Genitiv, nehmlich nicht bloß, daß er die Gefangenschaft in der Sache Christi, sondern auch, daß er sie in christlicher Weise mit dem Apostel theile; vgl. Harleß zu Eph. 4, 1.

Vers 25. Der Schlußsegenswunsch wie Gal. 6, 18; Phil. 4, 23 und ähnlich 2 Tim. 4, 22; nehmlich nicht einfach μεθ' ὑμῶν, sondern μετὰ πνεύματος ὑμῶν; es wird damit die Seite des Menschen namentlich hervorgehoben, an der alle *göttliche* Einwirkung zunächst erfahren wird. Die ὑμεῖς sind die V. 2 Genannten.

Die Unterschrift spricht für die gewöhnliche Annahme der Abfassung des Briefes in der bekannten römischen Gefangenschaft.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

